UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00081625 6

Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

TRINITY COLLEGE
LIBRARY

94
896
1420
I

ŒUVRES DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME TROISIÈME.

PARIS,
BOSSANGE FRÈRES, LIBRAIRES,
QUAI VOLTAIRE, N° 11.

M. DCCC. XXVI.

B
359
C6
t. 3-4

PROTAGORAS,

OU

LES SOPHISTES.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le Protagoras est si simple et si clair dans son plan et dans le petit nombre d'idées fondamentales dont il se compose, que tout éclaircissement philosophique nous paraît superflu ; d'autant plus que, dans le Menon, la même question et les mêmes idées sont reproduites exactement dans le même ordre, mais sous des formes et avec des développemens plus didactiques qui demanderont une explication. Quelques lignes d'introduction sont ici plus que suffisantes.

Socrate se rend à une assemblée de sophistes dont Protagoras est le coryphée. Il lui présente un jeune homme qui désire devenir un de ses disciples, et entre avec lui en conversation sur ce qu'il enseigne. Prota-

goras, pour ne pas avoir l'air d'un rêveur et pour se distinguer des autres sophistes, ne lui parle pas de sa métaphysique, et lui déclare qu'il enseigne la politique. Or, le sujet véritable de la politique étant la vertu, Socrate s'étonne qu'à ce compte on puisse enseigner la politique, et il élève la question si la vertu peut être enseignée. Protagoras, qui naturellement tient pour l'affimative, lui en donne un certain nombre de preuves extérieures auxquelles Socrate répond par des argumens du même genre; mais bientôt, laissant là cette polémique superficielle, il force Protagoras d'aller avec lui au fond de la question; et après lui avoir prouvé que pour savoir si la vertu peut être enseignée il faut savoir d'abord ce que c'est que la vertu, il lui demande quelle est l'essence de la vertu, si elle est une, ou si elle a des parties qui se laissent enseigner les unes après les autres. Protagoras prétend, avec tout le monde, que la vertu a des parties, et des parties diverses,

comme la sagesse, la justice, la tempérance, le courage et la sainteté. Mais Socrate; par une analyse profonde et subtile, lui montre que ces différentes vertus ne sont pas aussi dissemblables qu'elles le paraissent, et qu'au lieu d'être indépendantes, elles se contiennent toutes les unes les autres, et se supposent réciproquement; qu'il n'y a point de sainteté qui ne soit juste, de justice qui ne soit sainte, de tempérance qui ne soit sage, de sagesse qui ne soit tempérante; il va même jusqu'à prendre les deux termes de la vertu en apparence les plus éloignés, le courage et la sagesse, et il contraint Protagoras d'avouer que le courage, c'est-à-dire le vrai courage, doit savoir ce qu'il fait, et pourquoi il le fait, et par conséquent qu'il repose sur des raisons morales, sur la sagesse et la science; de sorte qu'en dernier résultat toutes les vertus ne sont que des applications, plus ou moins dissemblables en apparence, du même principe, qui les comprend toutes et leur communique

à toutes son propre caractère. En effet, ce n'est point par tel ou tel acte, pour ainsi dire, extérieur, que l'âme est vertueuse, mais par une résolution intérieure et par une énergie générale et fondamentale, si l'on peut s'exprimer ainsi. Diverse au-dehors, comme le monde auquel elle se mêle; variée et infinie comme les situations de la vie; aussi souple que la tentation; docile même jusqu'à un certain point à l'analyse vulgaire, qui la divise pour la classer, et la classe pour s'entendre du moins avec elle-même, la vertu est une dans l'âme et dans l'intention de l'agent moral; son unité et son identité constituent toute sa réalité. Platon reproduit souvent ce principe, qui plus tard devint un des élémens du stoïcisme, et produisit dans son exagération le paradoxe célèbre que l'homme a toutes les vertus ou n'en a pas une, et que la vertu est parfaite ou n'est pas. Ici Socrate l'établit avec rigueur et lucidité dans toute sa portée et dans ses justes limites; et les vertus ainsi ré-

duites à la vertu, et la vertu à l'inspiration vertueuse, on conçoit comment Socrate refuse d'admettre qu'elle tombe sous l'enseignement de l'école. Et cependant, en faisant rentrer les cinq vertus énumérées plus haut les unes dans les autres, en ramenant même le courage à la sagesse ou à la science, Socrate a placé la science à la tête de toutes les vertus, et en a fait la condition morale par excellence; car l'ignorance empêche le discernement du bien, et ôte la place de toute vertu. Il semble donc que ce soit une contradiction à celui qui, en niant la différence des vertus particulières, s'est appliqué à retrouver dans toutes la science; il semble que ce soit une contradiction de soutenir que la vertu, où la science joue un si grand rôle, n'admet point d'enseignement, tandis que Protagoras, qui sépare toutes les vertus et conçoit des vertus sans science, prétend que la vertu peut être enseignée. C'est sur cette contradiction plus apparente que réelle que

se rompt l'entretien et finit la discussion.

En lisant ce dialogue si gracieux dans ses formes, si uni dans sa marche, dégagé de ce luxe de discussions épisodiques, riches et fécondes, qui caractérisent en général tout vrai dialogue de Platon et en font presque une philosophie tout entière, il ne faut pas oublier d'abord que le Protagoras appartient à la jeunesse de l'auteur, et ensuite que, si son but apparent est bien de résoudre ou de traiter en effet une question particulière, son but moins direct, mais plus réel peut-être, est de nous faire assister au spectacle de tous les sophistes réunis autour de Protagoras, comme Hippias, Prodicus, et plusieurs autres personnages célèbres composant en quelque sorte les états-généraux de la sophistique, devant lesquels comparaît le jeune Socrate, qui les attaque et les défait pour ainsi dire en bataille rangée, dans la personne de leur représentant Protagoras.

PROTAGORAS,

OU

LES SOPHISTES.

Premiers interlocuteurs,

UN AMI DE SOCRATE, SOCRATE.

Seconds interlocuteurs,

HIPPOCRATE, PROTAGORAS, ALCIBIADE, CALLIAS, CRITIAS, PRODICUS, HIPPIAS.

L'AMI DE SOCRATE.

D'ou viens-tu, Socrate? mais faut-il le demander? c'est de ta chasse ordinaire. Tu viens de courir après le bel Alcibiade. Aussi je t'avoue que l'autre jour que je m'amusai à le regarder, il me parut encore bien beau, quoiqu'il soit déjà homme fait; car nous pouvons le dire ici entre

nous, il n'est plus de la première jeunesse, et il a le menton tout couvert de barbe.

SOCRATE.

Qu'est-ce que cela fait? Tu n'approuves donc pas ce que dit Homère, que l'âge le plus agréable est celui où l'on commence à avoir de la barbe *; c'est justement l'âge d'Alcibiade.

L'AMI DE SOCRATE.

Quoi qu'il en soit, ne viens-tu pas d'avec lui? comment êtes-vous ensemble?

SOCRATE.

Fort bien; et aujourd'hui mieux que jamais, car il a dit mille choses en ma faveur, et a pris mon parti; je le quitte à l'instant; et je te dirai une chose qui te paraîtra bien étrange; c'est qu'en sa présence je ne faisais aucune attention à lui, et souvent même j'oubliais qu'il était là.

L'AMI DE SOCRATE.

Que vous est-il donc arrivé à l'un et à l'autre? car assurément tu n'as pas trouvé dans la ville quelque jeune homme plus beau qu'Alcibiade.

SOCRATE.

Bien plus beau.

* Hom. *Odyss.* liv. X, v. 279.

L'AMI DE SOCRATE.

Tout de bon? Est-ce un Athénien ou un étranger?

SOCRATE.

Un étranger.

L'AMI DE SOCRATE.

D'où est-il?

SOCRATE.

D'Abdère.

L'AMI DE SOCRATE.

Et cet étranger t'a semblé si beau que tu le trouves plus beau que le fils de Clinias?

SOCRATE.

Et comment, mon cher, le plus sage ne paraîtrait-il pas le plus beau?

L'AMI DE SOCRATE.

Tu viens donc de quitter un sage?

SOCRATE.

Oui, un sage, et le plus sage de notre temps; si du moins tu trouves que Protagoras mérite ce titre.

L'AMI DE SOCRATE.

Que me dis-tu là? Quoi? Protagoras est ici!

SOCRATE.

Oui, depuis trois jours.

L'AMI DE SOCRATE.

Et tu viens de le quitter !

SOCRATE.

Et même après une conversation fort longue.

L'AMI DE SOCRATE.

Eh! ne voudrais-tu point nous raconter cette conversation, si tu n'es pas pressé. Assieds-toi ici, et fais lever cet enfant.

SOCRATE.

De tout mon cœur; je te serai même obligé si tu veux bien m'entendre.

L'AMI DE SOCRATE.

Et nous pareillement, si tu veux parler.

SOCRATE.

En ce cas, l'obligation sera réciproque. Tu n'as donc qu'à m'écouter.

Ce matin qu'il faisait encore nuit, Hippocrate, fils d'Apollodore * et frère de Phason, est venu heurter bien fort à ma porte avec son bâton : on ne lui a pas eu plus tôt ouvert, qu'il est venu tout droit dans ma chambre, en criant à haute voix, Socrate, dors-tu ? Ayant reconnu sa voix, j'ai dit voilà Hippocrate. Qu'y a-t-il de nouveau ? — Rien que de bon, m'a-t-il

* Celui du Phédon

dit.—Tant mieux, lui ai-je répondu. Mais qui t'amène si matin?—Protagoras est ici, m'a-t-il dit se tenant debout vis-à-vis de moi.—Il y est d'avant-hier, lui ai-je réparti : ne viens-tu que de l'apprendre?—Je ne l'ai appris que cette nuit. En disant cela il s'est approché de mon lit à tâtons, s'est assis à mes pieds, et a continué de cette manière : Hier au soir, fort tard, à mon retour du dème d'OEnoé *, où j'étais allé pour rattraper mon esclave Satyrus qui s'était enfui ; et j'avais résolu de venir te dire que j'allais courir après lui, mais quelque autre chose me fit sortir cela de l'esprit; quand je fus de retour, que nous eûmes soupé et que nous allions nous coucher, mon frère vint me dire que Protagoras était arrivé. Ma première pensée fut de venir te donner cette bonne nouvelle; mais, réfléchissant que la nuit était trop avancée, je me couchai, et, après un léger somme, qui m'a un peu refait de ma fatigue, je me suis levé et suis venu tout courant. — Moi, qui connais Hippocrate pour un homme de cœur et qui le voyais tout effaré, je lui ai dit : qu'est-ce donc? Protagoras t'a-t-il fait quelque injure?—Oui, par les dieux,

* Il y avait deux dèmes de ce nom, l'un près d'Éleuthère, l'autre près de Marathon. Wessel. Ad Diodor. IV, 60.

m'a-t-il répondu en riant ; il me fait injure d'être sage tout seul, et de ne pas me rendre tel.—Oh ! lui ai-je dit, si tu lui donnes de l'argent, et que tu le gagnes, il te rendra sage aussi. — Plût à Jupiter, et à tous les dieux, qu'il ne tînt qu'à cela, m'a-t-il dit; je ne me laisserais pas une obole, et j'épuiserais la bourse de mes amis. Ce n'est pas autre chose qui m'amène : je viens te prier de lui parler pour moi; car, outre que je suis trop jeune, je ne l'ai jamais ni vu ni connu. Je n'étais qu'un enfant à son premier voyage; mais j'entends tout le monde en dire beaucoup de bien, et on assure que c'est le plus éloquent des hommes. Que n'allons-nous chez lui avant qu'il sorte : on m'a dit qu'il loge chez Callias, fils d'Hipponicus ; allons-y, je t'en conjure.—Pas encore; il est trop matin, lui ai-je dit; mais allons nous promener dans notre cour, nous resterons là jusqu'à ce que le jour vienne, après quoi nous irons. Ainsi, sois tranquille, nous le trouverons chez lui, selon toute apparence; Protagoras ne sort guère.

Nous sommes donc descendus dans la cour, et, en nous promenant, je voulus tâter un peu Hippocrate. Je me mis à l'examiner et à l'interroger. Oh ça, Hippocrate; tu vas aller chez Protagoras lui offrir de l'argent, afin qu'il t'enseigne quelque chose; mais quel homme penses-

tu que ce soit, et quel homme veux-tu qu'il te rende? Si tu allais chez Hippocrate de Cos, qui porte le même nom que toi, et qui descend d'Esculape, et que tu lui offrisses de l'argent, si quelqu'un te demandait, Hippocrate, à quel titre veux-tu lui donner cet argent? que répondrais-tu? — Je répondrais que c'est à titre de médecin. – Et pour quoi devenir? — Pour devenir médecin. — Et si tu allais chez Polyclète d'Argos, ou chez Phidias d'Athènes, leur donner de l'argent pour apprendre d'eux quelque chose, et qu'on te demandât tout de même, à quel titre tu veux donner cette argent-là à Polyclète ou à Phidias, que répondrais-tu? — Je répondrais, m'a-t-il dit, que c'est à titre de sculpteur. — Et pour quoi devenir? — Pour devenir sculpteur évidemment.—Voilà qui est à merveille. Présentement donc, nous allons toi et moi chez Protagoras, disposés à lui donner tout ce qu'il demandera pour ton instruction, si notre bien peut y suffire, et qu'il y en ait assez pour le contenter; s'il ne suffit pas, nous sommes tout prêts à employer encore celui de nos amis. Si quelqu'un donc, voyant ce grand empressement, nous demandait, Socrate et Hippocrate, dites-moi, en donnant tout cet argent à Protagoras, à quel homme pensez-vous le donner? Que lui répondrions-nous? Quel nom connaissons-nous

à Protagoras comme nous connaissons à Phidias celui de sculpteur, et à Homère celui de poète : comment appelle-t-on Protagoras? — On appelle Protagoras un sophiste, Socrate. — Bon, lui ai-je dit, nous allons donner notre argent à un sophiste. — Précisément. — Et si le même homme te demandait encore ce que tu veux devenir avec Protagoras? — A ces mots, Hippocrate rougissant (car le jour était déjà assez grand pour me faire voir ce qui se passait sur son visage) : si nous voulons être conséquens, m'a-t-il dit, il est évident que c'est pour devenir un sophiste. — Comment, par tous les dieux, lui dis-je, n'aurais-tu pas de honte de te donner pour sophiste à la face des Grecs? — Oui, par Jupiter, Socrate, j'en aurais honte, s'il faut dire la vérité. — Ah! je t'entends, Hippocrate ; ton dessein n'est pas d'aller à l'école de Protagoras, comme on va à celle d'un sculpteur ou d'un médecin, mais comme tu as été à celle d'un grammairien, d'un joueur de lyre, et d'un maître d'exercices; car tu n'as pas été chez tous ces maîtres pour en faire métier et devenir maître toi-même, mais seulement pour t'y exercer, et pour apprendre ce qui convient à un particulier et à un homme libre. — C'est cela, m'a-t-il dit; voilà justement l'usage que je veux faire de Protagoras.

—Mais sais-tu ce que tu vas faire, lui ai-je dit? —Sur quoi? —Tu vas mettre ton âme entre les mains d'un sophiste, et je gagerais que tu ne sais ce que c'est qu'un sophiste. Ne sachant ce que c'est, tu ne sais à qui tu vas confier ton âme, et si c'est à de bonnes ou de méchantes mains. — Je crois fort bien le savoir. — Dis-moi donc ce que c'est qu'un sophiste. — Un sophiste, comme son nom même le témoigne, est un homme qui sait mille belles choses. — On peut en dire autant d'un peintre et d'un architecte. Ce sont aussi des gens qui savent beaucoup de belles choses. Mais si quelqu'un nous demandait quelles sont les belles choses qu'ils savent, nous ne manquerions pas de leur répondre que c'est tout ce qui regarde l'art de faire des tableaux, et ainsi du reste. Si donc on nous demandait de même, ce que sait un sophiste, que lui répondrions-nous? Quel est précisément l'art dont il fait profession; et que dirions-nous qu'il est? — Nous dirions, Socrate, qu'il fait profession de rendre les hommes habiles à bien parler. — Nous dirions peut-être la vérité; mais ce n'est pas tout, et ta réponse attire encore une demande, savoir, sur quelles matières un sophiste rend-il habile à parler; car un joueur de lyre ne rend-il pas aussi son disciple habile à parler sur ce qu'il sait, sur ce qui regarde le jeu de la lyre?

— Cela est certain. — En quoi est-ce donc qu'un sophiste rend habile à parler? n'est-ce pas sur ce qu'il sait? — Apparemment. — Qu'est-ce donc qu'il sait et qu'il enseigne aux autres? — En vérité, Socrate, je ne saurais te le dire.

Comment donc? lui ai-je dit; eh! ne sens-tu pas à quel danger tu vas exposer ton âme? S'il te fallait mettre ton corps entre les mains d'un médecin qui serait aussi capable de le ruiner que de le guérir, n'y regarderais-tu pas plus d'une fois? N'appellerais-tu pas tes amis et tes parens, pour consulter avec eux, et ne serais-tu pas plus d'un jour à délibérer? Et lorsqu'il est question de ton âme, que tu estimes infiniment plus que ton corps, et de laquelle tu es persuadé que dépend ton bonheur ou ton malheur, selon qu'elle devient bonne ou mauvaise, tu ne demandes conseil ni à ton père, ni à ton frère, ni à aucun de nous qui sommes tes amis; tu ne mets pas un seul moment en délibération, si tu dois la confier à cet étranger qui vient d'arriver; mais ayant appris le soir fort tard son arrivée, tu viens dès le lendemain, avant la pointe du jour, remettre ton âme entre ses mains sans balancer, tout prêt à y employer et tout ton bien, et celui de tes amis: c'est une affaire conclue, il faut te livrer à Protagoras que tu ne connais point, comme tu l'avoues toi-même, et à qui tu n'as

jamais parlé ; seulement tu le nommes un sophiste, et tu vas t'abandonner entre ses mains, sans savoir même ce que c'est qu'un sophiste.

— Il paraît bien, à ce que tu dis, Socrate, répondit Hippocrate.

Dis-moi, Hippocrate, le sophiste n'est-il pas un marchand, soit passager, soit fixé en un lieu, de toutes les denrées dont l'âme se nourrit? Il me le semble, au moins. — Mais de quoi se nourrit l'âme, Socrate?

De sciences, lui ai-je répondu. Mais, mon cher, il faut bien prendre garde que le sophiste, en nous vantant trop sa marchandise, ne nous trompe comme les gens qui nous vendent tout ce qui est nécessaire pour la nourriture du corps; car ces derniers, sans savoir si les denrées qu'ils débitent sont bonnes ou mauvaises pour la santé, les vantent excessivement pour les mieux vendre, et ceux qui les achètent ne s'y connaissent pas mieux qu'eux, à moins que ce ne soit quelque médecin ou quelque maître de palestre. Il en est de même de ces marchands qui vont vendre les sciences dans les villes à ceux qui en ont envie; ils louent indifféremment tout ce qu'ils vendent. Mais peut-être la plupart d'entre eux ignorent si ce qu'ils débitent est bon ou mauvais pour l'âme; et les acheteurs sont dans le même cas, à moins qu'ils ne s'en ren-

contre quelqu'un qui soit habile dans la médecine des âmes. Si donc tu t'y connais, et que tu saches ce qui est bon ou mauvais, tu peux aller acheter en toute sûreté des sciences chez Protagoras et chez tous les autres sophistes ; mais si tu ne t'y connais pas, prends bien garde, mon cher Hippocrate, de hasarder ce que tu as de plus cher au monde ; car le risque est plus grand dans l'emplette des sciences que dans celle des alimens : après qu'on a acheté des alimens, d'un marchand domestique ou forain, on peut les emporter chez soi dans d'autres vaisseaux ; et avant d'en prendre, on a le temps de consulter et d'appeler à son aide quelque expert qui vous dise ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas boire et manger, la quantité qu'on en peut prendre, et le temps où on peut la prendre ; de sorte que le danger n'est pas bien grand. Mais il n'en est pas de même des sciences ; on ne peut les mettre dans aucun autre vaisseau que dans son âme, et dès que l'emplette est faite, le prix payé, et qu'on les a reçues dans son âme, le bien ou le mal est fait sans ressource. Consultons donc des gens plus âgés et plus expérimentés que nous; car nous sommes trop jeunes pour décider dans une affaire si importante. Cependant allons, puisque le parti en est pris ; nous entendrons ce que dira cet homme, et après l'avoir entendu,

nous le communiquerons à d'autres; aussi bien Protagoras n'est pas là tout seul, et nous trouverons avec lui Hippias d'Élide*, et, je pense, aussi Prodicus de Céos, et plusieurs autres sages.

Cette résolution prise, nous nous mîmes en chemin. Arrivés à la porte, nous nous arrêtâmes pour finir une petite dispute que nous avions eue en route; et, avant d'entrer, nous nous promenâmes en causant devant le vestibule, jusqu'à ce que nous fussions d'accord. Le portier, qui est un eunuque, nous entendit, je pense, et apparemment que la quantité des sophistes qui arrivaient là à tous momens l'avait mis de mauvaise humeur contre tous ceux qui approchaient de la maison; car nous n'avons pas plus tôt heurté, qu'ouvrant sa porte, et nous voyant, Ah, ah, dit-il, voici encore des sophistes; il n'a pas le temps; et prenant sa porte avec les deux mains, il nous la ferme au nez de toute sa force. Nous heurtons encore, et il nous répond, la porte fermée: Est-ce que vous ne m'avez pas entendu? ne vous ai-je pas dit qu'il n'a pas le temps? — Mon ami, lui ai-je dit, nous ne demandons pas Callias, et nous ne sommes pas des sophistes; ouvre donc sans crainte: nous venons pour voir Protagoras, et tu n'as qu'à nous an-

* Voyez le dialogue de ce nom.

noncer. Avec tout cela il eut encore bien de la peine à nous ouvrir.

Quand nous fûmes entrés, nous apercûmes Protagoras qui se promenait dans l'avant-portique; sur la même ligne était d'un côté Callias, fils d'Hipponicus et son frère utérin, Paralos, fils de Périclès et Charmidès*, fils de Glaucon; et de l'autre côté Xanthippe**, l'autre fils de Périclès, et Philippide, fils de Philomèles, et Antimœros de Mende***, le plus fameux disciple de Protagoras, et qui aspire à être sophiste. Derrière eux marchait une troupe de gens qui écoutaient la conversation; la plupart paraissaient des étrangers, que Protagoras mène toujours avec lui de toutes les villes où il passe, les entraînant par la douceur de sa voix comme Orphée. Il y avait quelques-uns de nos compatriotes parmi eux. J'eus vraiment un singulier plaisir à voir avec quelle discrétion cette belle troupe prenait garde de ne point se trouver devant Protagoras, et avec quel soin, dès que Protagoras retournait sur ses pas avec sa compagnie, elle s'ou-

* Voyez le dialogue de ce nom.

** Sur Paralos et Xanthippe, fils de Périclès, voyez Plutarque, vie de Périclès, l'*Alcibiade* et le *Ménon*.

*** Mende, ville de la péninsule de Pellène, en Thrace. Voyez Étienne de Byzance, p. 550.

vrait devant lui, se rangeait de chaque côté, dans le plus bel ordre, et se remettait toujours derrière lui avec respect.

Ensuite j'aperçus, pour me servir de l'expression d'Homère*, Hippias d'Élide, qui était assis de l'autre côté de l'avant-portique, sur un siége élevé, et autour de lui, sur les marches, je remarquai Éryximaque, fils d'Acuménos, Phèdre de Myrrhinuse**, Andron, fils d'Androtion***, et quelques étrangers, compatriotes d'Hippias, mêlés avec d'autres. Ils paraissaient faire quelques questions de physique et d'astronomie à Hippias, et lui, assis sur son trône, répondait à toutes leurs difficultés.

Je vis encore Tantale****, c'est-à-dire Prodicus de Céos, qui était aussi arrivé à Athènes. Il était dans une petite chambre qui sert ordinairement de serre à Hipponicus, et que Callias, à cause de la quantité de monde qui était arrivé chez lui, avait donnée à ces étrangers, après l'avoir dé-

* *Ensuite j'aperçus*, vers 601, livre XI de l'*Odyssée*, lorsque Ulysse descendu dans les enfers aperçoit les ombres des morts. Par là, dit Dacier, Socrate fait entendre que ces sophistes n'étaient pas des hommes, mais des ombres.

** Myrrhinuse, bourg de l'Attique. Sur Éryximaque et Phèdre, voyez le *Phèdre* et le *Banquet*.

*** Voyez le *Gorgias*.

**** Hom., *Odyss.*, liv. XI, v. 582.

barrassée. Prodicus était encore au lit, tout enveloppé de peaux et de couvertures, et auprès de son lit étaient assis Pausanias de Céramis* et un jeune homme du plus heureux naturel, à ce qu'il m'a paru, et de la plus belle figure. Il me semble que je l'ai ouï nommer Agathon, et je me trompe fort si Pausanias n'en est amoureux **. Il y avait encore les deux Adimantes, l'un fils de Céphis, et l'autre fils de Leucolophidès ***, et quelques autres jeunes gens. Comme j'étais dehors, je ne pus entendre le sujet de leur entretien, quoique je souhaitasse avec une extrême passion d'entendre Prodicus; car il me paraît un homme très sage, ou plutôt un homme divin; mais il a la voix si grosse, qu'elle causait dans la chambre un certain retentissement qui empêchait d'entendre distinctement ce qu'il disait.

Nous sommes entrés, et un moment après nous sont arrivés Alcibiade le beau, comme tu l'appelles, en quoi je suis bien de ton avis, et Critias, fils de Calleschros.

Après que nous avons été là un peu de temps,

* Céramis, dème de la tribu Acamantis.

** Voyez le *Banquet*.

*** Leucolophidès commanda les Athéniens contre les Lacédémoniens. Xénoph., *Hellen*, II, 4, 21.

et que nous avons considéré ce qui se passait, nous nous sommes avancés vers Protagoras ; et lui adressant la parole, Protagoras, lui dis-je, Hippocrate et moi sommes venus ici pour te voir.

Voulez-vous me parler en particulier, nous dit-il, ou devant tout ce monde ?

Peu nous importe. Quand je t'aurai dit ce qui nous amène, tu verras toi-même ce qui convient le mieux.

Qu'est-ce donc qui vous amène ?

Hippocrate que voilà, lui ai-je répondu, est un de mes compatriotes, fils d'Apollodore, d'une des plus grandes et des plus riches maisons d'Athènes, : nul jeune homme de son âge n'a de plus heureuses dispositions ; il veut se rendre illustre dans sa patrie, et il est persuadé que, pour y réussir, il ne peut mieux faire que de s'attacher à toi. Vois donc si sur cela tu veux nous entretenir en particulier, ou devant tout ce monde?

Cela est fort bien, Socrate, d'user de cette précaution envers moi ; car un étranger qui va dans les plus grandes villes, et qui y persuade les jeunes gens les plus distingués de quitter leurs concitoyens, parens ou autres, jeunes et vieux, et de ne s'attacher qu'à lui pour devenir plus habiles par son commerce, ne saurait prendre trop de précautions ; c'est un métier fort délicat, exposé aux traits de l'envie, et qui attire beau-

coup de haines et d'embûches. Pour moi, je soutiens que l'art des sophistes est très ancien ; mais ceux qui l'ont professé dans les premiers temps, pour cacher ce qu'il a de suspect, ont cherché à le couvrir, les uns du voile de la poésie, comme Homère, Hésiode et Simonide; les autres de celui des purifications et des prophéties, comme Orphée et Musée; ceux-là l'ont déguisé sous les apparences de la gymnastique, comme Iccos * de Tarente, et comme fait encore aujourd'hui un des plus grands sophistes qui aient jamais été, je veux dire Hérodicus de Sélybrie **, et originaire de Mégare; et ceux-ci l'ont caché sous le charme de la musique, comme votre Agathoclès ***, sophiste habile, et comme Pythoclidès **** de Céos, et une infinité d'autres. Tous ces personnages, pour se mettre, comme je vous le disais, à couvert de l'envie, se sont enveloppés du manteau des arts que je viens de vous nommer; et en cela je ne suis nullement de leur avis, persuadé qu'ils

* Voyez les *Lois*, liv. VIII—Eustath. in Dionys. Perieg., v. 376.

** Sur Hérodicus, voyez la *République*, liv. III, et le *Scholiaste*. — Sélybrie, ville de Thrace, sur la Propontide, entre Byzance et Périnthe. Voyez Wessel. ad Diodor. XIII, 66; ad Herodot. VI, 33.

*** Voyez le *Lachès*, où il est appelé le maître de Damon.

**** Voyez le *premier Alcibiade* et le *Scholiaste*.

n'ont point fait ce qu'ils voulaient faire. Il leur a été impossible de se dérober aux yeux de ceux qui ont la principale autorité dans les villes; et c'est pourtant pour ceux-là que tous ces artifices étaient faits, car le peuple ne s'aperçoit de rien, pour ainsi dire, et ne parle que d'après ceux qui le gouvernent. Or, il n'y a rien de plus ridicule que d'être surpris quand on veut se cacher; cela ne fait que vous attirer encore un plus grand nombre d'ennemis et vous rendre plus suspect; car, outre tout le reste, on vous soupçonne d'être un fourbe. Pour moi, je prends le chemin opposé; je fais profession ouverte d'enseigner les hommes, et je me déclare sophiste. La meilleure de toutes les finesses, selon moi, c'est de n'en avoir point : j'aime mieux me montrer que d'être découvert. Avec cette franchise, je ne laisse pas de prendre toutes les précautions nécessaires, de manière que, Dieu merci, il ne m'est encore arrivé aucun mal pour avouer que je suis sophiste, quoiqu'il y ait un grand nombre d'années que j'exerce cet art; car je ne suis pas jeune, et par mon âge je serais le père de tous tant que vous êtes. Ainsi rien ne me peut être plus agréable, si vous le voulez bien, que de vous parler en présence de tous ceux qui sont dans la maison.

D'abord j'ai connu son but, et j'ai vu qu'il ne cherchait qu'à se faire valoir devant Prodicus et

devant Hippias, et à tirer vanité de ce que nous nous adressions à lui, comme amoureux de sa sagesse. — Eh quoi! lui dis-je, ne faudrait-il point appeler Prodicus et Hippias avec leur compagnie, afin qu'ils nous entendissent? Je le veux bien, dit Protagoras; et Callias prenant la parole : Voulez-vous, nous a-t-il dit, que nous préparions des siéges, afin que vous parliez assis? — Cela nous a paru fort bien pensé, et en même temps, dans l'impatience d'entendre parler des hommes si habiles, nous nous sommes tous mis à transporter les siéges et les bancs auprès d'Hippias, parce qu'il y avait déjà des bancs dans cet endroit. Dans cet intervalle, Callias et Alcibiade sont revenus, amenant Prodicus qu'ils avaient fait lever, et tous ceux qui étaient avec lui.

Quand nous avons été tous assis, Protagoras, m'adressant la parole, me dit : Socrate, tu peux me dire présentement devant toute cette compagnie ce que tu as déjà commencé à me dire pour ce jeune homme.

Protagoras, lui ai-je dit, mon début est le même que tout-à-l'heure. Hippocrate, que voici, meurt d'envie d'entrer dans ton école, et il voudrait bien savoir l'avantage qu'il en retirera : voilà tout ce que nous avons à te dire.

Alors Protagoras se tournant vers Hippocrate, Mon cher enfant, lui a-t-il dit, l'avantage que

tu retireras d'être avec moi, c'est que dès le premier jour de ce commerce, tu t'en retourneras le soir plus habile que tu ne seras venu le matin : le lendemain de même, et tous les jours tu sentiras que tu as fait de nouveaux progrès.

Mais, Protagoras, lui dis-je, il n'y a rien là de bien surprenant et qui ne soit fort ordinaire; car toi-même, quelque avancé en âge et en science que tu sois, si quelqu'un t'enseignait ce que tu ne sais pas, tu deviendrais aussi plus savant que tu n'es. Ce n'est pas là ce que nous demandons. Mais supposons qu'Hippocrate change tout d'un coup de fantaisie, et qu'il lui prenne envie de s'attacher à ce jeune peintre qui vient d'arriver en cette ville, à Zeuxippe d'Héraclée; il s'adresse à lui comme il s'adresse présentement à toi; ce peintre lui fait les mêmes promesses que tu lui fais, que chaque jour il se rendra plus habile et fera de nouveaux progrès. Si Hippocrate lui demande, En quoi ferai-je de si grands progrès? n'est-il pas vrai que Zeuxippe lui répondra qu'il les fera dans la peinture? Ou bien qu'il lui vienne dans la tête de s'attacher à Orthagoras le Thébain, et qu'après avoir entendu de sa bouche les mêmes choses qu'il a entendues de la tienne, s'il lui fait encore la même demande, en quoi il deviendra tous les jours plus habile, n'est-il pas vrai qu'Orthagoras lui répondra que

c'est dans l'art de jouer de la flûte *? Cela étant, je te prie, Protagoras, de nous répondre de même à ce jeune homme et à moi qui t'interroge pour lui. Tu dis que si Hippocrate s'attache à toi dès le premier jour il s'en retournera plus habile, et ainsi tous les jours de sa vie. Mais explique-nous en quoi et sur quoi.

Protagoras ayant entendu ces paroles m'a dit : Socrate, ta question est bien faite, et je me plais à répondre à ceux qui me font de bonnes questions. Hippocrate n'éprouvera point en s'attachant à moi, ce qui lui serait arrivé s'il s'était adressé à tout autre sophiste. Les autres perdent la jeunesse. Quelque aversion qu'elle témoigne pour les arts, ils l'y jettent malgré elle, lui apprenant le calcul, l'astronomie, la géométrie et la musique (en disant ces mots, il jetait les yeux sur Hippias) : au lieu qu'Hippocrate n'apprendra à mon école que ce qu'il vient pour y apprendre; et ce que j'enseigne c'est l'intelligence des affaires domestiques, afin qu'on sache gouverner sa maison le mieux possible, et des affaires publiques, afin qu'on devienne capable de parler et d'agir pour les intérêts de l'état.

Vois, lui ai-je dit, si je comprends bien ta pensée; il me semble que tu veux parler de la

* On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité aucuns détails sur Zeuxippe et Orthagoras.

politique, et que tu te fais fort de former de bons citoyens.

C'est cela même, dit-il : voilà de quoi je me vante.

En vérité, lui ai-je dit, Protagoras, tu possèdes une science merveilleuse, s'il est vrai que tu la possèdes; car je ne ferai pas difficulté de te dire librement ce que je pense. Jusqu'ici j'avais cru que c'était une chose qui ne pouvait être enseignée; mais, puisque tu dis que tu l'enseignes, le moyen de ne pas te croire? Cependant il est juste que je te dise les raisons que j'ai de penser qu'elle ne peut être enseignée, et qu'il ne dépend pas des hommes de communiquer cette science aux hommes. Je suis persuadé, comme tous les Grecs, que les Athéniens sont fort sages. Or, je vois dans toutes nos assemblées, que, lorsque l'on veut entreprendre quelque édifice, on appelle les architectes pour demander leur avis; que, quand on veut bâtir des navires, on fait venir les charpentiers qui travaillent dans les arsenaux; et qu'on en use de même sur toutes les choses que l'on juge de nature à être enseignées et apprises, et si quelque autre, qui ne sera pas du métier, se mêle de donner ses conseils, quelque beau, quelque riche et quelque noble qu'il puisse être, on ne l'écoute seulement pas, mais on se moque de lui, et on fait un bruit

épouvantable jusqu'à ce qu'il se retire, ou que les archers l'enlèvent ou le traînent dehors par l'ordre des prytanes. Voilà de quelle manière on se conduit dans toutes les choses qui dépendent des arts. Mais toutes les fois qu'on délibère sur ce qui regarde le gouvernement de la république, alors on écoute tout le monde indistinctement. On voit le maçon, le serrurier, le cordonnier, le marchand, le patron de vaisseau, le pauvre, le riche, le noble, le roturier, se lever pour dire son avis, et personne ne s'avise de le trouver mauvais, comme dans les autres occasions, et de reprocher à aucun d'eux qu'il s'ingère de donner des conseils sur des choses qu'il n'a jamais apprises, et sur lesquelles il n'a point eu de maîtres : preuve évidente que les Athéniens croient que cela ne peut être enseigné. Et il en est non seulement ainsi dans les affaires publiques, mais dans le particulier, les plus sages et les plus habiles de nos concitoyens ne peuvent communiquer leur sagesse et leur habileté aux autres. Sans aller plus loin, Périclès a fort bien fait apprendre à ses deux fils ici présens tout ce qui dépend des maîtres; mais, pour ce qu'il sait, il ne le leur apprend point, et ne les envoie pas chez d'autres pour l'apprendre; et, semblables à ces animaux consacrés aux dieux, à qui on laisse la liberté de paître où ils veulent, ils errent à

droite et à gauche, pour voir si d'eux-mêmes ils ne tomberont point par bonheur sur la vertu. Veux-tu un autre exemple? Le même Périclès, chargé de la tutelle de Clinias, frère cadet d'Alcibiade que voici, de peur que ce dernier ne corrompît son jeune frère, prit le parti de les séparer, et il mit Clinias chez Ariphron*, et prit soin lui-même de l'élever et de l'instruire. Mais qu'arriva-t-il? Clinias ne fut pas là six mois que Périclès, ne sachant qu'en faire, le rendit à Alcibiade. Je pourrais en citer une infinité d'autres, qui, avec beaucoup de mérite, n'ont jamais pu rendre meilleurs ni leurs propres enfans, ni les enfans d'autrui. Voilà les motifs qui me font croire, Protagoras, que la vertu ne peut être enseignée; mais aussi quand je t'entends dire le contraire, je suis ébranlé, et je commence à croire que tu dis vrai, persuadé que je suis, que tu es homme d'une grande expérience, ayant appris beaucoup de choses des autres, et en ayant trouvé beaucoup par toi-même. Si tu peux donc nous démontrer clairement que la vertu est de nature à être enseignée, ne nous cache pas un si grand trésor, et fais-nous-en part, je t'en conjure.

* Frère de Périclès, et avec lui tuteur d'Alcibiade, selon Plutarque, Vie d'Alcibiade.

Je ne te le cacherai pas non plus, reprit Protagoras, mais choisis : veux-tu que, comme un vieillard qui parle à des jeunes gens, je te fasse cette démonstration par le moyen d'une fable, ou bien que j'emploie le raisonnement?

A ces mots, la plupart de ceux qui étaient là assis se sont écriés qu'il était le maître. Puisque cela est, dit-il, je crois que la fable sera plus agréable.

Il fut un temps où les dieux existaient, et où il n'y avait point encore d'êtres mortels. Lorsque le temps de leur existence marqué par le destin fut arrivé, les dieux les formèrent dans le sein de la terre, les composant de terre, de feu, et des autres élémens qui se mêlent avec le feu et la terre. Quand ils furent sur le point de les faire paraître à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée* du soin de les orner, et de pourvoir chacun d'eux des facultés convenables. Épiméthée conjura son frère de lui laisser faire cette distribution. Quand je l'aurai faite, dit-il, tu examineras si elle est bien. Prométhée y ayant consenti, il se met à faire le partage : il donne aux uns la force sans vitesse, compense la faiblesse des autres par l'agilité ; arme ceux-ci, et

* Tous deux fils de Japet et de Clymène, selon Hésiode, *Théogon.*, v. 513, ou d'Asia, fille de l'Océan, selon Apollodore, l. 2.

à ceux-là qu'il laisse sans défense il réserve quelque autre moyen d'assurer leur vie ; les petits reçoivent des ailes, ou une demeure souterraine ; et ceux qui ont la grandeur en partage, il les met en sûreté par leur grandeur même. Il suit le même plan et la même justice dans le reste de la distribution, pour qu'aucune espèce ne soit détruite. Après avoir pris les mesures nécessaires pour empêcher leur destruction mutuelle, il s'occupe des moyens de les faire vivre sous les diverses températures, en les revêtant d'un poil épais et d'une peau ferme, qui pussent les défendre contre le froid et la chaleur, et tinssent lieu à chacun de couvertures naturelles, quand ils se retireraient pour dormir. De plus, il leur met sous les pieds, aux uns une corne, aux autres des calus et des peaux très épaisses et dépourvues de sang. Il leur fournit ensuite des alimens de différente espèce, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres des racines. La nourriture qu'il destina à quelques-uns fut la substance même des autres animaux. Mais il fit en sorte que ces bêtes carnassières multipliassent peu, et attacha la fécondité à celles qui devaient leur servir de pâture, afin que leur espèce se conservât. Comme Épiméthée n'était pas fort habile, il ne s'aperçut pas qu'il avait épuisé toutes les facultés en fa-

veur des êtres privés de raison. L'espèce humaine restait donc dépourvue de tout, et il ne savait quel parti prendre à son égard. Dans cet embarras, Prométhée survint pour jeter un coup-d'œil sur la distribution. Il trouva que les autres animaux étaient partagés avec beaucoup de sagesse, mais que l'homme était nu, sans chaussure, sans vêtemens, sans défense. Cependant le jour marqué approchait, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la lumière. Prométhée, fort incertain sur la manière dont il pourvoirait à la sûreté de l'homme, prit le parti de dérober à Vulcain et à Minerve les arts et le feu : car sans le feu la connaissance des arts serait impossible et inutile ; et il en fit présent à l'homme. Ainsi notre espèce reçut l'industrie nécessaire au soutien de sa vie ; mais elle n'eut point la politique, car elle était chez Jupiter, et il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans la citadelle, séjour de Jupiter, devant laquelle veillaient des gardes redoutables. Il se glisse donc en cachette dans l'atelier où Minerve et Vulcain travaillaient en commun, dérobe l'art de Vulcain, qui s'exerce par le feu, avec les autres arts propres à Minerve, et les donne à l'homme; voilà comment l'homme a le moyen de subsister. Prométhée, à ce qu'on dit, porta dans la suite la peine de son larcin, dont Épiméthée avait été la

cause. L'homme ayant donc quelque part aux avantages divins, fut aussi le seul d'entre les animaux qui, à cause de son affinité avec les dieux, reconnut leur existence, conçut la pensée de leur dresser des autels, et de leur ériger des statues. Ensuite il trouva bientôt l'art d'articuler des sons, et de former des mots; il se procura une habitation, des vêtemens, une chaussure, de quoi se couvrir la nuit, et tira sa nourriture de la terre. Ainsi pourvus du nécessaire, les premiers hommes vivaient dispersés, et les villes n'existaient pas encore. C'est pourquoi ils étaient détruits par les bêtes, étant trop faibles à tous égard pour leur résister : et leurs arts mécaniques, qui suffisaient pour leur donner de quoi vivre ne suffisaient point pour combattre les animaux; car ils ne connaissaient pas encore l'art politique, dont celui de la guerre fait partie. Aussi ils cherchaient à se rassembler, et à se mettre en sûreté en bâtissant des villes; mais, lorsqu'ils étaient réunis, ils se nuisaient les uns aux autres, parce que la politique leur manquait; de sorte que, se dispersant de nouveau, ils devenaient la proie des bêtes féroces. Jupiter, craignant donc que notre espèce ne périt entièrement, envoya Mercure pour faire présent aux hommes de la pudeur et de la justice, afin qu'elles missent l'ordre dans les villes, et resserrassent les liens

de l'union sociale. Mercure demanda à Jupiter de quelle manière il devait faire la distribution de la justice et de la pudeur. Les distribuerai-je comme on a fait les arts ? or les arts ont été distribués de cette manière : la médecine a été donnée à un seul pour l'usage de plusieurs qui n'en ont aucune connaissance ; et de même par rapport aux autres artisans. Suivrai-je la même règle dans le partage de la justice et de la pudeur, ou les distribuerai-je entre tous? Entre tous, repartit Jupiter ; et que tous y aient part. Car si la distribution s'en fait entre un petit nombre, comme celle des autres arts, jamais les villes ne se formeront. De plus, tu leur imposeras de ma part cette loi, de mettre à mort quiconque ne pourra participer à la pudeur et à la justice, comme un fléau de la société.

C'est ainsi, Socrate, et pour ces motifs que les Athéniens et les autres peuples, lorsqu'ils délibèrent sur des objets relatifs à la profession du charpentier, ou à quelque autre art mécanique, croient devoir prendre l'avis de peu de personnes ; et que, si quelqu'un n'étant pas du petit nombre de ces experts, s'avise de dire son sentiment, ils ne l'écoutent pas, comme tu dis, et avec raison, à ce que je prétends. Au lieu que quand leurs délibérations roulent sur la vertu politique, qui comprend nécessairement la jus-

tice et la tempérance, ils écoutent tout le monde, et ils font bien; car il faut que tous participent à la vertu politique, ou il n'y a point de cités. Telle est, Socrate, la raison de cette conduite.

Et afin que tu ne penses pas que je te trompe, en disant que tous les hommes sont véritablement persuadés que chaque particulier a sa part de la justice et des autres branches de la vertu politique, en voici une preuve que je te prie d'écouter. Par rapport aux autres talens, comme tu dis, si quelqu'un se donne pour bien jouer de la flûte, ou pour posséder quelque autre art qu'il ne possède point, on s'en moque, ou l'on s'emporte contre lui, et ses proches s'avançant tâchent de lui remettre la tête comme à un insensé. Mais pour ce qui est de la justice et des autres vertus civiles, lors même que l'on sait qu'un homme est injuste, s'il lui échappait de dire la vérité contre lui-même en présence de plusieurs personnes, l'aveu de la vérité qui aurait passé dans le cas précédent pour sagesse, passerait ici pour folie : et l'on tient qu'il faut que tous se disent justes, qu'il le soient ou non, sous peine d'être réputé insensé, si l'on ne se donne pour tel : parce que c'est une nécessité que tout homme, quel qu'il soit, participe de quelque manière à la justice, ou qu'il ne soit point compté parmi les hommes.

Voilà ce que j'avais à dire pour expliquer comment on a raison d'admettre tout le monde à donner son avis sur ce qui concerne cette vertu, à cause de la persuasion où l'on est que tous y ont part. Je vais maintenant essayer de te démontrer que les hommes ne regardent cette vertu, ni comme un don de la nature, ni comme une qualité qui naît d'elle-même, mais comme une chose qui peut s'enseigner et qui est le fruit de l'étude et de l'exercice. Car pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui les ont. Nul ne les réprimande, ne leur fait des leçons, ne les châtie, afin qu'ils cessent d'être tels; mais on en a pitié. Par exemple, qui serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contrefaites, de petite taille, ou de complexion faible? C'est que personne n'ignore, je pense, que les bonnes qualités en ce genre, ainsi que les mauvaises, viennent aux hommes de la nature ou de la fortune. Mais, pour les biens qu'on croit que l'homme peut acquérir par l'application, l'exercice et l'instruction, lorsque quelqu'un ne les a point, et qu'il a les vices contraires, c'est alors que la colère, les châtimens et les réprimandes ont lieu. Du nombre de ces vices est l'injustice, l'impiété, en un mot, tout ce qui est opposé à la vertu politique. Si l'on se

fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimandes, c'est évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'exercice et par l'étude. En effet, Socrate, si tu veux faire réflexion sur ce qu'on appelle punir les méchans, et sur la force attachée à cette punition, tu y reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous d'être vertueux. Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice, par la seule raison qu'ils ont commis une injustice, à moins qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de sa raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la faute passée ; car on ne saurait empêcher que ce qui est fait ne soit fait, mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y retombe plus, et que son châtiment retienne ceux qui en seront les témoins. Et quiconque punit par un tel motif est persuadé que la vertu s'acquiert par l'éducation : aussi se propose-t-il pour but en punissant de détourner du vice. Tous ceux donc qui infligent des peines, soit en particulier, soit en public, sont dans cette persuasion. Or, tous les hommes punissent et châtient ceux qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes concitoyens, autant que personne. Donc, suivant ce raisonnement, les Athéniens ne pensent pas moins que les autres,

que la vertu peut être acquise et enseignée. Ce n'est donc pas sans raison que tes citoyens trouvent bon que le forgeron et le cordonnier aient part aux délibérations politiques, et qu'ils regardent la vertu comme pouvant être enseignée et acquise. Voilà qui est, ce me semble, suffisamment démontré.

Il reste encore un doute à éclaircir, qui a pour objet les hommes vertueux. Tu me demandes pourquoi ils font apprendre à leurs enfans tout ce qui dépend des maîtres, et les rendent habiles en toutes ces choses, tandis qu'ils ne sauraient les rendre meilleurs que le dernier des citoyens dans la vertu où ils excellent eux-mêmes. Ici, Socrate, je n'aurai plus recours à la fable, mais j'emploierai le discours ordinaire. Fais, je te prie, les réflexions suivantes. Est-il ou non une chose que tous les citoyens ne peuvent se dispenser d'avoir, afin que la cité puisse subsister? De ce point dépend la solution de ton doute; on ne saurait l'expliquer autrement. Car s'il y a effectivement une chose de cette nature, et que ce ne soit ni l'art du charpentier, ni celui du forgeron ou du potier, mais la justice, la tempérance, la sainteté, ce que j'appelle en un mot la vertu convenable à l'homme: s'il est nécessaire que tous participent à cette vertu, et que chacun entreprenne avec elle tout ce qu'il a des-

sein de faire et d'apprendre, et jamais sans elle; que l'on instruise et qu'on corrige quiconque en est dépourvu, enfant, homme, femme, jusqu'à ce qu'il devienne meilleur par la correction, et qu'on chasse de la cité ou qu'on fasse mourir comme incapable d'amendement celui qui ne sera pas docile aux corrections et aux instructions; s'il en est ainsi, et si, malgré cela, les hommes vertueux enseignent à leurs enfans tout le reste, et ne leur apprennent pas la vertu, considère quelle étrange espèce d'hommes vertueux ils deviennent par là. Nous avons fait voir qu'en particulier comme en public ils pensent que la vertu peut s'enseigner. Cette vertu étant donc un fruit de l'éducation et de la culture, se pourrait-il qu'instruisant leurs enfans sur toutes les autres choses, dont l'ignorance n'entraîne après soi ni la peine de mort, ni aucun autre châtiment, ils ne leur enseignassent point, et ne se donnassent pas tous les soins possibles pour leur faire apprendre la vertu, lorsque, s'ils ne l'apprennent et ne la cultivent, ils sont exposés à la mort, à l'exil, et outre la mort, à la confiscation de leurs biens, et, pour le dire en un mot, à la ruine entière de leur famille? Non, Socrate, il faut croire, au contraire, qu'ils le font. A commencer depuis l'âge le plus tendre, ils les instruisent en leur donnant des leçons, et ils ne cessent de le faire durant toute

leur vie. Aussitôt que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, la nourrice et la mère, le pédagogue et le père lui-même disputent à l'envi à qui donnera à l'enfant la plus excellente éducation, lui enseignant et lui montrant au doigt, à chaque parole et à chaque action, que telle chose est juste et que telle autre est injuste; que ceci est honnête, et cela honteux; que ceci est saint, et cela impie; qu'il faut faire ceci, et ne pas faire cela. S'il est docile à ces leçons, tout va bien : sinon, ils le redressent par les menaces et les coups, comme un arbre tortu et courbé. Ils l'envoient ensuite chez un maître, auquel ils recommandent bien plus d'avoir soin de former ses mœurs, que de l'instruire dans les lettres et dans l'art de toucher le luth. C'est aussi à quoi les maîtres donnent leur principale attention, et lorsque les enfans apprennent les lettres, et sont en état de comprendre les écrits, comme auparavant les discours, ils leur donnent à lire sur les bancs, et les obligent d'apprendre par cœur les vers des bons poètes, où se trouvent quantité de préceptes, de détails instructifs, de louanges et d'éloges des grands hommes des siècles passés; afin que l'enfant se porte, par un principe d'émulation, à les imiter, et conçoive le désir de leur ressembler. Les maîtres de luth en usent de même; ils ont soin que les enfans soient

sages et ne commettent aucun mal. De plus, lorsqu'ils leur ont appris à manier le luth, ils leur enseignent les pièces des bons poètes lyriques, en les leur faisant exécuter sur l'instrument; ils obligent en quelque sorte la mesure et l'harmonie à se familiariser avec l'âme des jeunes gens, afin qu'étant devenus plus doux, plus mesurés et mieux d'accord avec eux-mêmes, ils soient capables de bien parler et de bien agir. Toute la vie de l'homme, en effet, a besoin de nombre et d'harmonie. Outre cela, ils les envoient encore chez le maître de gymnase; ils veulent que leur corps plus robuste exécute mieux les ordres d'un esprit mâle et sain, et que leurs enfans ne soient pas réduits, par la faiblesse physique, à se comporter lâchement à la guerre, ou dans les autres circonstances. Voilà ce que font les citoyens qui le peuvent davantage, c'est-à-dire les plus riches : leurs enfans commencent à aller chez les maîtres de meilleure heure que les autres, et sont les derniers à les quitter. Lorsqu'ils sont sortis des écoles, la cité les contraint d'apprendre les lois, de les suivre dans leur conduite comme un modèle, et de ne rien faire à leur fantaisie et à l'aventure. Et, tout de même que les maîtres d'écriture, lorsque les enfans ne sont pas encore habiles dans l'art d'écrire, leur tracent les lignes avec un crayon, et puis leur re-

mettant les tablettes, exigent qu'ils suivent en écrivant les traits qu'ils ont sous les yeux, ainsi la cité, leur proposant pour règle des lois inventées par de sages et anciens législateurs, les oblige à se conformer à ces lois, qu'ils commandent ou qu'ils obéissent : elle punit quiconque s'en écarte; et on donne chez vous et en beaucoup d'autres endroits à cette punition le nom de redressement, parce que la fonction propre de la justice est de redresser. Les soins que l'on prend, soit en particulier, soit en public, pour inspirer la vertu, étant tels que je viens de dire, t'étonnes-tu, Socrate, et doutes-tu encore que la vertu puisse s'enseigner? Loin que cela doive te surprendre, il serait bien plus surprenant que la chose ne fût pas ainsi.

Pourquoi donc des pères vertueux ont-ils souvent des enfans tout-à-fait dépourvus de mérite? Apprends-en la raison. Il n'y a rien en cela d'extraordinaire, si ce que j'ai dit plus haut est vrai, que pour qu'une cité subsiste, aucun de ceux qui la composent ne doit être dénué de cette chose qu'on appelle la vertu. Et s'il en est ainsi, comme cela est incontestablement, prends pour exemple telle profession, telle science qu'il te plaira; suppose qu'il soit impossible qu'une ville subsiste, à moins que tous les citoyens ne soient joueurs de flûte, chacun plus ou moins bon,

selon son talent, et que tous se donnent mutuellement des leçons de cet art, soit en particulier, soit en public, de façon que l'on réprimande celui qui ne jouerait pas bien, et qu'on n'envie à qui que ce soit l'instruction en ce genre, de même qu'on n'envie et qu'on ne cache à personne la science de ce qui est juste et prescrit par les lois (chose fort ordinaire dans les autres arts); car chacun a intérêt, je pense, à ce que les autres soient justes et vertueux, et en conséquence tous s'empressent de faire connaître et d'enseigner à tous ce qui se rapporte à la justice et aux lois; suppose donc que nous montrions la même ardeur à nous instruire les uns les autres dans l'art de jouer de la flûte, et la même facilité à communiquer nos connaissances sur ce point, penses-tu, Socrate, que les enfans des bons joueurs de flûte devinssent plus habiles que ceux des mauvais? Pour moi, je crois que non, et que celui-là se distinguerait davantage, qui aurait reçu de la nature plus de dispositions, n'importe de quel père il fût né; comme, au contraire, celui qui n'aurait point de talens naturels, ne se ferait aucune réputation; de manière que souvent le fils d'un bon joueur de flûte serait fort médiocre, et celui d'un mauvais, excellent. Nous serions tous pourtant des joueurs habiles, en comparaison des ignorans, qui n'auraient aucun

usage de la flûte. Conçois de même que celui qui te paraît aujourd'hui le plus injuste d'entre les hommes élevés au milieu des lois et de la société, est juste et habile en fait de justice, si on le compare avec ceux qui ne connaissent ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni aucune autorité qui leur impose la nécessité de cultiver la vertu, espèce de sauvages semblables à ceux que le poète Phérécrate mit l'an passé sur la scène, aux jeux Lénéens *. Certes, si tu avais à vivre avec des hommes tels qu'étaient les misanthropes du chœur de cette pièce, tu te croirais trop heureux de rencontrer parmi eux un Eurybate et un Phrynondas **, et tu regretterais avec gémissement la méchanceté des hommes de cette ville; au lieu que tu fais maintenant le difficile, Socrate; et parce que tout le monde enseigne la vertu, autant qu'il en est capable, il te paraît qu'elle n'est enseignée de personne. C'est comme si l'on cherchait quels sont chez nous les maîtres de langue grecque, et que l'on jugeât qu'il n'y en a aucun. Et si tu cherchais de même quelqu'un en

* Au rapport d'Athénée, liv. V, c. 59, la pièce de Phérécrate s'appelait *les Sauvages*, οἱ-Ἄγριοι, et fut représentée sous l'archonte Aristion.

** Deux scélérats dont la méchanceté était passée en proverbe. Voyez Taylor ad Æschin. in Ctesiph. edit. Reisk. p. 529, et Wessel. ad Diodor. Fragm. lib. IX, edit. Bip. t. IV, p. 308.

état d'instruire les enfans des artisans dans le métier qu'ils ont appris de leur père, autant qu'il a pu le leur apprendre, et des amis de leur père qui exercent la même profession, quelqu'un, dis-je, qui fût en état de leur enseigner quelque chose au-delà, je pense, Socrate, que tu trouverais difficilement des maîtres pour de t els apprentifs. Mais tu ne serais pas en peine d'en trouver pour des élèves tout-à-fait ignorans. J'en dis autant de la vertu et des autres choses semblables. Lorsqu'on peut rencontrer quelqu'un qui soit un peu plus capable que les autres de nous avancer dans le chemin de la vertu, on doit s'estimer heureux. Je crois être de ce nombre, et je me flatte d'avoir été plus loin qu'aucun autre dans la découverte de ce qui rend vertueux, et cela vaut bien le prix que j'exige pour l'enseigner, et même davantage, au jugement de mes propres élèves. C'est pourquoi voici comme je m'y prends pour me faire payer de mes leçons. Lorsqu'on a appris de moi ce qu'on désirait, on me donne, si l'on veut, la somme que je demande ; sinon, on entre dans un temple, et, après avoir pris la divinité à témoin, on paie mes instructions selon l'estime qu'on en fait.

Telle est, Socrate, la fable, et tel le discours que j'avais à dire, pour te prouver que la vertu

peut s'enseigner, que les Athéniens en ont cette idée, et qu'il n'est pas étonnant que des enfans nés de pères distingués n'aient pas de mérite, et que d'autres nés de parens sans mérite en aient beaucoup. Aussi voyons-nous que les fils de Polyclète, qui sont du même âge que Paralos et Xanthippe que voici, ne sont rien en comparaison de leur père, non plus que les fils de bien d'autres artistes. Pour ceux de Périclès, le temps n'est pas venu de leur faire ce reproche ; il y a encore en eux de la ressource : ils sont jeunes.

Protagoras, après nous avoir étalé tant et de si belles choses, mit fin à son discours. Pour moi, je demeurai long-temps dans une espèce de ravissement; je continuais à le regarder, croyant qu'il dirait encore quelque chose, et plein du desir de l'entendre. Cependant, m'étant aperçu qu'il avait réellement cessé de parler, je rappelai avec bien de la peine mes esprits, et me tournant vers Hippocrate, je lui dis : Fils d'Apollodore, que je t'ai d'obligation de m'avoir engagé à venir ici! je ne voudrais pas, pour beaucoup, n'avoir pas entendu ce que je viens d'entendre de Protagoras. Jusqu'à présent je ne croyais pas que la vertu dans ceux qui la possèdent fût l'effet de l'industrie humaine ; j'en suis maintenant persuadé: il me reste seulement une petite difficulté, que Protagoras, après nous avoir si bien expli-

qué tout le reste, n'aura sans doute nulle peine à éclaircir. Si l'on s'entretenait sur ces matières avec quelqu'un de nos orateurs, peut-être entendrait-on d'aussi beaux discours de la bouche d'un Périclès ou de quelque autre maître dans l'art de parler. Mais qu'on les tire du cercle de ce qui a été dit, et qu'on les interroge au-delà, aussi muets qu'un livre, ils n'ont rien à répondre ni à demander ; tandis que si l'on veut bien s'y renfermer avec eux, alors, comme l'airain que l'on frappe raisonne long-temps, jusqu'à ce qu'on arrête le son en y portant la main, ainsi nos orateurs, sur la plus petite question vous font un discours à perte de vue. Il n'en est pas ainsi de Protagoras : il est en état de faire de longs et de beaux discours, comme il vient de le prouver ; et il ne l'est pas moins de répondre brièvement, s'il est interrogé, ou, s'il interroge, d'attendre et de recevoir la réponse ; talent qui a été donné à bien peu. Maintenant donc, Protagoras, je n'ai plus besoin que d'un petit éclaircissement, pour être entièrement satisfait, et il ne s'agit que de répondre à ceci. Tu dis que la vertu peut s'enseigner, et s'il est quelqu'un au monde que je sois disposé à croire là-dessus, c'est bien toi. Mais, de grâce, satisfais mon esprit sur une chose qui m'a surpris quand je l'ai entendue de ta bouche. Tu as dit que Jupiter avait envoyé aux

hommes la justice et la pudeur, et dans plusieurs endroits de ton discours tu as fait entendre que la justice, la tempérance, la sainteté et les autres qualités semblables ne sont toutes ensemble qu'une seule chose, la vertu. Explique-moi avec précision si la vertu est un tout dont la justice, la tempérance, la sainteté, sont les parties, ou si, comme je disais à l'instant, ce ne sont que les différens noms d'une même et unique chose. Voilà ce que je desire savoir.

La réponse, Socrate, m'a-t-il dit, est aisée à faire : les qualités dont tu parles sont des parties de la vertu qui est une.

Mais, ai-je repris, en sont-elles les parties, comme la bouche, le nez, les yeux et les oreilles sont des parties du visage; ou, semblables aux parties de l'or, ne diffèrent-elles les unes des autres et du tout que par la grandeur et la petitesse?

Il me paraît, Socrate, qu'elles sont, par rapport à la vertu, ce que les parties du visage sont au visage entier.

Les hommes, ai-je continué, ont-ils, ceux-ci une partie de la vertu, et ceux-là une autre; ou est-ce une nécessité que quiconque en a une les ait toutes?

Point du tout, m'a-t-il dit; puisqu'il y en a beaucoup qui sont courageux, et en même temps injustes, et d'autres qui sont justes sans être sages.

La sagesse et le courage, ai-je dit, sont donc aussi des parties de la vertu ?

Sans contredit, m'a-t-il répondu ; et même la sagesse est la principale de toutes.

Et chacune d'elles n'est-elle pas différente de chaque autre ?

Oui.

Ont-elles aussi chacune leur propriété singulière, de même que les parties du visage ? Les yeux ne sont pas ce que sont les oreilles, et leur propriété n'est pas la même; pareillement aucune des autres parties ne ressemble à une autre, ni pour la propriété, ni pour tout le reste. En est-il ainsi des parties de la vertu ? l'une n'est-elle point différente de l'autre, en soi, et quant à la propriété? Ou plutôt n'est-il pas évident que cela est ainsi, si la comparaison dont tu t'es servi est juste?

Socrate, m'a-t-il dit, la chose est telle en effet.

Cela posé, ai-je repris, aucune autre partie de la vertu ne ressemble à la science, aucune autre à la justice, au courage, à la tempérance, à la sainteté.

Non, a-t-il dit.

Çà, lui ai-je dit, examinons ensemble ce que peut être chacune de ces parties, et commençons par celle-ci. La justice est-elle quelque chose de réel, ou n'est-ce rien ? Pour moi, il me paraît que c'est quelque chose : que t'en semble ?

Il me le paraît aussi.

Si quelqu'un nous interrogeait ainsi toi et moi : Protagoras et Socrate, dites-moi un peu : cette chose que vous venez d'appeler du nom du justice est-elle juste ou injuste ? Je répondrais que elle est juste ; et toi, quel serait ton avis ? Serait-il le même, ou autre que le mien ?

Le même, a-t-il dit.

La justice, dirai-je donc à celui qui nous ferait cette question, est de telle nature qu'elle est juste. Ne répondrais-tu pas de même ?

Sans doute, a-t-il dit.

S'il continuait après cela à nous demander : Ne dites-vous pas qu'il y a une sainteté ? Nous en conviendrions, je pense ?

Oui.

Ne convenez-vous pas aussi, poursuivrait-il, que cette sainteté est quelque chose ? L'accorderions-nous, ou non ?

Nous l'accorderions.

Cette chose est-elle de telle nature, selon vous, qu'elle soit impie, ou sainte ? Pour moi, je m'offenserais d'une pareille question, et je lui dirais : O homme, parle mieux. A peine y aurait-il au monde quelque chose de saint, si la sainteté elle-même ne l'était pas. Ne ferais-tu pas la même réponse ?

Assurément.

A toutes ces questions s'il ajoutait celle-ci : Comment disiez-vous donc tout-à-l'heure ? ne vous aurais-je pas bien entendu ? Il m'a paru que vous disiez l'un et l'autre que les parties de la vertu sont disposées entre elles de manière que l'une n'est point semblable à l'autre. Je dirais: Pour tout le reste, tu as bien entendu : mais en ce que tu crois que ce discours est aussi de moi, tu t'es trompé. C'est Protagoras qui a répondu de la sorte à une question que je lui faisais. S'il disait donc : Socrate a-t-il raison, Protagoras? est-c etoi qui prétends qu'aucune des parties de la vertu n'est semblable à l'autre? ce discours est-il de toi ? Que lui répondrais-tu ?

Il faudrait bien, Socrate, m'a-t-il dit, que j'en convinsse.

Après un tel aveu, Protagoras, que lui répondrons-nous, s'il nous fait cette nouvelle question : La sainteté n'est donc pas de telle nature, qu'elle soit une chose juste, ni la justice de telle nature, qu'elle soit une chose sainte, mais une chose impie ; ce qui est saint ressemble à ce qui n'est pas juste; mais la sainteté est injuste, et la justice est impie? Encore une fois, que lui répondrions-nous? Pour ce qui me regarde, je dirais que la justice est sainte, et la sainteté juste; et, si tu me le permettais, je répondrais pareillement en ton nom, que la justice est la même chose

que la sainteté ou ce qui lui ressemble le plus, et que rien n'approche davantage de la justice que la sainteté, ni de la sainteté que la justice. Cependant vois si tu t'opposes à ce que je fasse cette réponse, ou si tu penses comme moi.

Il ne me paraît pas, Socrate, a-t-il dit, que l'on doive accorder ainsi simplement que la justice est sainte et la sainteté juste : je crois qu'il y a en cela quelque distinction à faire. Mais qu'importe après tout? Si tu le veux, je consens que la justice soit sainte, et que la sainteté soit juste.

Non point, ai-je dit. Il n'est pas question de si tu veux, ou si bon te semble, mais de ton sentiment et du mien : quand je dis, ton sentiment et le mien, j'entends que la meilleure manière de diriger la discussion est d'en retrancher ceci.

Eh bien ! a repris Protagoras, la justice ressemble en quelque chose à la sainteté : aussi bien toutes les choses se ressemblent à quelques égards. Le blanc ressemble au noir par quelque endroit, le dur au mol, et ainsi de toutes les autres qualités qui paraissent les plus opposées. Les parties même du visage en qui nous avons reconnu des propriétés différentes, et dont nous avons dit que l'une n'était point comme l'autre, ont entre elles une certaine ressemblance, et l'une est en quelque façon comme l'autre. De cette manière, tu prouverais, si tu voulais, que

toutes choses sont semblables entre elles. Mais il n'est pas juste d'appeler semblables celles qui ont quelque ressemblance, ni dissemblables celles qui ont quelque différence, si cette ressemblance ou cette différence est très légère.

Ce discours m'a causé de la surprise. Quoi donc? lui ai-je dit, juges-tu que le juste et le saint soient tels l'un à l'égard de l'autre, qu'ils n'aient entre eux qu'une faible ressemblance?

Pas tout-à-fait, m'a-t-il dit; mais elle n'est pas non plus aussi grande que tu parais le croire.

Laissons ce point, ai-je repris, puisqu'il te met de mauvaise humeur, et examinons cet autre endroit de ton discours. N'appelles-tu pas une certaine chose folie, et la sagesse n'est-elle pas le contraire de cette chose?

Il me paraît qu'oui, a-t-il dit.

Lorsque les hommes agissent conformément à la droite raison, et d'une manière utile, ne juges-tu pas qu'ils suivent les règles de la tempérance * en agissant de la sorte, plutôt que s'ils se conduisaient d'une façon opposée?

Ils sont tempérans.

* Le mot σωφροσύνη que Socrate oppose à celui de ἀφροσύνη *folie*, signifie à-la-fois *tempérance* et *prudence*. Il n'y a pas de mot qui en français possède ces deux nuances. D'abord il faut se servir du mot tempérance pour rendre frappante la contradiction où tombe Protagoras, qui reconnaît l'iden-

N'est-ce point par la tempérance qu'ils sont tels?

Nécessairement.

Ceux donc qui n'agissent point suivant la droite raison agissent d'une manière folle, et ne sont pas tempérans en se comportant ainsi.

Je pense comme toi, a-t-il dit.

Agir follement est donc le contraire d'agir avec tempérance?

Il en est convenu.

Les actions faites follement n'ont-elles pas la folie pour principe, et les actions faites avec tempérance, la tempérance?

Il l'a avoué.

Si donc une action a la force pour principe, elle est faite fortement, et faiblement si c'est la faiblesse.

Il l'a accordé.

Si elle a pour principe la vitesse, elle est faite vitement; et si la lenteur, lentement.

Il a dit qu'oui.

Et ce qui se fait de la même manière est fait par le même principe; et par un principe contraire, s'il est fait d'une manière contraire.

tité de la sagesse et de la tempérance, qu'il avait auparavant distinguées; et ensuite, il faut avoir recours au mot *prudence* pour passer de la *prudence* au *bon sens*, à la justice et à l'injustice, σωφρονεῖν. εὖ φρονεῖν, ἀδικεῖν...

Il en est convenu.

Voyons à présent, ai-je dit. Y a-t-il quelque chose qu'on appelle beau?

Il l'a reconnu.

Ce beau a-t-il quelque autre contraire que le laid?

Non.

Mais quoi! y a-t-il quelque chose qu'on appelle bon?

Oui.

Ce bon a-t-il quelque autre contraire que le mauvais?

Non.

N'y a-t-il point aussi dans la voix un ton aigu?

Sans doute.

Ce ton aigu a-t-il un autre contraire que le ton grave?

Non.

Chaque contraire n'a donc qu'un seul contraire, et non plusieurs.

Il l'a avoué.

Reprenons un peu tous ces aveux. Nous sommes convenus que chaque chose n'a qu'un contraire, et non plusieurs.

Il est vrai.

Que ce qui se fait d'une manière contraire est fait par des contraires.

Il l'a reconnu.

Nous sommes convenus que ce qui se fait follement se fait d'une manière contraire à ce qui se fait avec tempérance.

Il l'a encore reconnu.

Et que ce qui se fait avec tempérance a pour principe la tempérance, et ce qui se fait follement, la folie.

Il en est tombé d'accord.

Si ces choses se font d'une manière contraire, elles sont donc faites par des principes contraires?

Oui.

Mais l'une est faite par la tempérance, et l'autre par la folie.

Oui.

D'une manière contraire.

Sans doute.

Donc par des contraires.

Oui.

Donc la folie est le contraire de la tempérance.

Il paraît qu'oui.

Te souviens-tu que nous sommes convenus plus haut que la folie est le contraire de la sagesse?

Je m'en souviens.

Et que chaque chose n'a qu'un seul contraire?

Je le dis encore.

Lequel de ces deux discours révoquerons-

nous, Protagoras? Sera-ce celui-ci, que chaque chose n'a qu'un seul contraire, ou celui où il a été dit que la tempérance est autre que la sagesse, que toutes deux sont des parties de la vertu, et que non-seulement elles sont autres, mais dissemblables, elles et leurs propriétés, de même que les parties du visage? Lequel, encore un coup, rétracterons-nous? car ces deux discours pris ensemble ne sont pas trop conformes aux règles de la musique, puisqu'il n'y a entre eux ni consonnance ni harmonie. Et comment seraient-ils d'accord, si d'une part c'est une nécessité que chaque chose n'ait qu'un contraire, et non plusieurs; et si d'autre part la folie qui est une paraît avoir deux contraires, la sagesse et la tempérance? N'en est-il pas ainsi, Protagoras?

Il en est convenu bien malgré lui.

La tempérance et la sagesse seraient donc une même chose; comme nous avons vu précédemment que la justice et la sainteté sont la même chose à-peu-près. Allons, Protagoras, ai-je continué, ne nous rebutons pas, mais examinons le reste. Te paraît-il que quand on commet une injustice, on soit prudent * en cela même qu'on est injuste?

* J'emploie ici le mot *prudent* au lieu de *tempérant*, pour faciliter le passage à ce qui suit; mais ce changement de

Je rougirais, Socrate, a-t-il répondu, de faire un pareil aveu; c'est pourtant ce que disent la plupart des hommes.

Est-ce à eux, ai-je repris, que j'adresserai la parole, ou bien à toi?

Si tu veux, m'a-t-il dit, commence d'abord par disputer contre le sentiment de la multitude.

A la bonne heure, peu m'importe, pourvu que tu répondes. Que ce soit là ta pensée ou non, comme c'est la chose en elle-même que j'examine surtout, il en résultera également que nous serons examinés l'un et l'autre, moi qui interroge et toi qui réponds.

Protagoras a d'abord fait des façons, alléguant pour excuse que la matière était difficile : enfin il s'est accordé à répondre.

Je reviens donc à ma question, ai-je dit : réponds-moi. Peut-on commettre des injustices et être prudent?

Soit, m'a-t-il dit.

Être prudent, n'est-ce pas la même chose que penser bien?

Il l'a avoué.

Et penser bien, c'est prendre le bon parti en cela même qu'on commet une injustice.

mot romprait la suite du discours, si le lecteur ne substituait dans sa pensée à *tempérant* ou à *prudent* un mot qui les embarrasse tous deux.

A la bonne heure.

Cela est-il vrai, ai-je dit, au cas que l'injustice réussisse, ou lors même qu'elle ne réussit pas?

Au cas qu'elle réussisse.

Ne dis-tu pas que certaines choses sont bonnes?

Je le dis.

N'appelles-tu pas bon ce qui est utile aux hommes?

Par Jupiter, a-t-il dit, quand même certaines choses ne seraient point utiles aux hommes, je n'en soutiens pas moins qu'elles sont bonnes.

Il m'a paru que Protagoras était aigri, qu'il s'embarrassait et se troublait dans ses réponses. Le voyant donc en cet état, j'ai cru devoir le ménager, et je lui ai demandé doucement : Protagoras, entends-tu parler de ce qui n'est utile à aucun homme, ou même de ce qui n'est absolument utile à rien, et appelles-tu bonnes de pareilles choses?

Nullement, a-t-il dit. Je sais qu'il y a bien des choses qui ne valent rien pour les hommes, en fait d'alimens, de breuvages, de remèdes, et ainsi de mille autres; et qu'il y en a qui leur sont utiles : que d'autres encore ne sont ni bonnes ni mauvaises pour les hommes, mais celles-ci pour les chevaux, celles-là pour les bœufs seulement, quelques autres pour les chiens; que d'autres ne sont bonnes pour aucun animal,

mais pour les arbres; et qu'à l'égard des arbres encore, ce qui est bon pour les racines, ne vaut rien pour les surgeons. Le fumier, par exemple, est très bon pour toutes les plantes, mis à leurs racines; mais si tu t'avises d'en couvrir les branches et les rejetons, tout périt. L'huile de même est très nuisible à toutes les plantes, et ennemie du poil des autres animaux, excepté de celui de l'homme, auquel elle fait du bien, ainsi qu'aux autres parties de son corps. Le bon est quelque chose de si divers, de si changeant, que l'huile même dont je parle, est bonne à l'homme pour l'extérieur du corps, et très nuisible pour l'intérieur; et c'est pour cette raison que tous les médecins défendent aux malades d'user d'huile, si ce n'est en très petite quantité, dans ce qu'on leur sert, et seulement autant qu'il en faut pour ôter aux viandes et aux assaisonnemens une odeur désagréable.

Protagoras ayant parlé de la sorte, toute l'assemblée lui applaudit avec grand bruit. Pour moi je lui dis : Protagoras, je suis sujet à un grand défaut de mémoire; et lorsqu'on me fait de longs discours, je perds de vue la chose dont il est question. De même donc que, si j'étais un peu sourd, tu croirais nécessaire, pour converser avec moi, de parler plus haut que tu ne ferais avec d'autres; ainsi, puisque tu as maintenant

affaire à un homme oublieux, abrège-moi tes réponses, et fais-les plus courtes, pour que je te suive.

Comment veux-tu que je les abrège? dit-il; les ferai-je plus courtes qu'il ne faut?

Nullement.

C'est donc aussi courtes qu'il faut.

Oui.

Mais qui sera juge de la juste étendue que je dois donner à mes réponses? Sera-ce toi ou moi?

J'ai entendu dire, repris-je, que tu es en état, lorsque tu le veux, de parler si long-temps sur la même matière, que le discours ne tarit pas, et d'apprendre à tout autre à parler de même; ou d'être si concis, qu'il est impossible de s'exprimer en moins de mots. S'il te plaît donc que nous conversions ensemble, fais usage de la seconde manière de parler, de la brièveté.

Socrate, m'a-t-il dit, j'ai discuté avec beaucoup de personnes dans ma vie, et si j'avais voulu me prêter à ce que tu exiges de moi, en conversant avec mon adversaire de la façon qui lui aurait plu, je ne me serais guère distingué, et le nom de Protagoras n'aurait jamais été célèbre dans la Grèce.

Comme je voyais qu'il n'était nullement satisfait des réponses qu'il m'avait déjà faites, et qu'il ne consentirait jamais à continuer ainsi

la conversation, je crus qu'il était inutile que je demeurasse plus long-temps dans l'assemblée, et je lui dis : Protagoras, je ne te presse pas non plus de t'entretenir avec moi d'une manière qui ne te plaît pas. Lors donc que tu voudras converser de façon que je puisse te suivre, tu me trouveras toujours prêt. On dit de toi, et tu dis toi-même, qu'il est également en ton pouvoir d'employer des discours longs ou courts; car tu es un habile homme. Pour moi, je ne saurais suivre les longs discours; je voudrais de tout mon cœur en être capable. C'était à toi, pour qui l'un et l'autre est égal, de condescendre à ma faiblesse, afin que l'entretien pût avoir lieu. Mais puisque tu ne le veux pas, et que d'ailleurs j'ai quelque affaire qui ne me permet pas d'attendre que tu aies achevé tes longs discours, je m'en vais; car il faut que je me rende quelque part. Sans cela, peut-être t'aurais-je entendu avec plaisir.

En même temps, je me levai pour m'en aller. Mais, lorsque je me levais, Callias me prenant par la main de la droite, et de la gauche saisissant mon manteau, me dit : Socrate, nous ne te laisserons point aller; car si une fois tu sors, l'entretien n'ira plus de même. Je te conjure donc de rester; aucune conversation ne peut m'être plus agréable que la tienne avec

Protagoras. Fais-nous ce plaisir à tous. Je lui répondis debout comme j'étais, et prêt à partir : fils d'Hipponicus, j'admire toujours ton ardeur pour la sagesse, et aujourd'hui je ne puis que la louer et l'aimer; et je serais charmé de t'obliger, si tu me demandais une chose possible. Mais c'est comme si tu me priais de suivre à la course un Crison d'Himère *, qui est à la fleur de l'âge, ou de me mesurer avec ceux qui courent le dolique ** ou avec les hémérodromes. Je te répondrais que je m'excite moi-même, beaucoup plus que tu ne fais, à courir aussi vite qu'eux, mais que cela passe mes forces, et que si tu veux me voir courir à côté de Crison dans la même carrière, tu dois le prier de se proportionner à moi, parce qu'il peut courir lentement, et que je ne saurais courir vite. Si donc tu souhaites m'entendre discuter avec Protagoras, engage-le à continuer de me

* Crison, d'Himère, fut vainqueur aux jeux olympiques l'olympiade 83, 84, 85. Voyez Diodore de Sicile, XII, ch. 5, 23, 29; et Pausanias, V. 23. Il ne faut pas le confondre avec le Crison d'Himère qui, au rapport de Plutarque, combattit à la course avec Alexandre.

** Le dolique était un espace de 24 stades ou peut-être moins (voyez Suidas, δόλιχος et δίαυλος), qu'il fallait parcourir douze fois. — Hémérodromes, coureurs qui, en un jour, faisaient beaucoup de chemin.

répondre comme il a fait d'abord, en peu de mots et précisément. Sans cela, que serait-ce que la conversation? j'avais toujours cru que s'entretenir familièrement, et faire des harangues, sont deux choses tout-à-fait différentes.

Cependant, Socrate, ajouta Callias, tu le vois, la proposition que fait Protagoras paraît raisonnable : il demande qu'il lui soit permis de discourir comme il lui plaît, et il te laisse la même liberté.

Callias, ce que tu dis là n'est pas juste, dit Alcibiade en prenant la parole. Socrate convient qu'il n'a pas le talent de parler long-temps de suite, et il le cède en ce point à Protagoras; mais pour ce qui est de converser, et de savoir répondre et interroger, je serais bien surpris s'il le cédait en cela à aucun homme. Si Protagoras veut reconnaître qu'il est inférieur à Socrate dans la conversation, Socrate n'en demande pas davantage; mais s'il prétend le lui disputer, qu'il converse par manière d'interrogation et de réponse, et qu'il ne fasse pas un long discours à chaque question qu'on lui propose, éludant ainsi les argumens, refusant de rendre raison, et tirant les choses en longueur, jusqu'à ce que la plupart des assistans aient perdu de vue l'état de la question. Pour Socrate, je réponds qu'il ne l'oubliera pas; et, lorsqu'il dit qu'il

n'a point de mémoire, c'est un badinage. Il me paraît donc, puisqu'il faut que chacun dise son avis, que la proposition de Socrate est plus équitable.

Après Alcibiade, Critias, je crois, parla de la sorte : Hippias et Prodicus, il me semble que Callias est trop porté pour Protagoras : quant à Alcibiade, il défend toujours avec chaleur le parti qu'il a embrassé. Mais nous, il ne faut pas nous échauffer les uns contre les autres, en nous déclarant soit pour Socrate, soit pour Protagoras ; il faut nous joindre ensemble pour les conjurer de ne pas rompre l'entretien.

Critias ayant ainsi parlé : Il me paraît, lui dit Prodicus, que tu as raison. Ceux qui assistent à de pareils entretiens doivent écouter les deux disputans en commun, mais non pas également. Ce n'est pas la même chose ; car il faut prêter à tous les deux une attention commune, et non pas une égale attention, mais plus grande au plus savant, et moindre au plus ignorant *. Je vous supplie donc à mon tour, Protagoras et Socrate, de vous accorder, et de discuter

* On reconnaît ici l'art de Prodicus, qui consistait à trouver des différences dans les synonymes apparens. Voyez le *Charmide*, t. V, p. 301.

ensemble, mais de ne pas disputer : car les amis discutent entre eux avec bienveillance ; au lieu que la dispute suppose dans les esprits de la division et de l'inimitié. Et de cette manière la conversation ira le mieux du monde. Vous qui parlez, vous vous attirerez l'approbation, et non les louanges des assistans ; car l'approbation est dans l'âme de l'auditeur, et exempte de tromperie; la louange n'est souvent que sur les lèvres et contre la pensée ; et nous qui écoutons, nous en aurons beaucoup de joie, mais non beaucoup de plaisir : car la joie est le partage de l'esprit, lorsqu'il apprend quelque chose, et qu'il acquiert la sagesse ; mais pour le plaisir, on peut l'éprouver en mangeant, ou par quelque autre sensation qui vient du corps.

Ce discours de Prodicus fut reçu avec applaudissement de la plupart des assistans. Après lui, le sage Hippias parla en ces termes : Vous qui êtes présens, je vous regarde tous comme parens, alliés et concitoyens, selon la nature, si ce n'est pas selon la loi. Le semblable en effet a une affinité naturelle avec son semblable; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des occasions. Il serait donc honteux à nous, habitués aux méditations profondes, à nous, qui sommes les plus sages d'entre les

Grecs, et qui à ce titre nous sommes rassemblés dans Athènes, laquelle est par rapport à la Grèce le prytanée * de la sagesse, et dans cette maison, la plus riche et la plus florissante de toute la ville, il serait honteux de ne rien dire qui réponde à ce qu'on a droit par toutes ces raisons d'attendre de nous, et de nous quereller comme les derniers d'entre les hommes. Ainsi je vous conjure et je vous conseille, Protagoras et Socrate, de passer un accord ensemble, vous soumettant à nous comme à des arbitres qui vous rapprocheront équitablement. Toi, Socrate, n'exige point cette forme exacte du dialogue, qui réduit tout à la dernière brièveté, si Protagoras ne l'a point pour agréable; mais accorde quelque liberté au discours, et lâche-lui un peu la bride, pour qu'il se montre à nous avec plus de grâce et de majesté. Et toi, Protagoras, ne déploie pas toutes les voiles, et, t'abandonnant au vent favorable, ne gagne pas la pleine mer de l'éloquence, jusqu'à perdre la terre de vue; mais prenez un milieu l'un et l'autre entre ces deux extrémités. Si vous m'en croyez donc,

* Les prytanées étaient des édifices consacrés à Vesta, où l'on conservait le feu perpétuel. Il y en avait dans toutes les villes de la Grèce. A Athènes le prytanée servait de lieu de réunion à des citoyens recommandables, qui y étaient nourris aux frais de l'état. Voyez Élien, V. H. IV, 6.

voici ce que vous ferez : vous choisirez un censeur, un juge, un président, qui prendra garde que vous ne sortiez ni l'un ni l'autre dans vos discours des bornes de la modération.

Cet avis plut à la compagnie, et tous l'approuvèrent. Callias me répéta qu'il ne me laisserait point aller, et on me pressa de nommer un juge. Sur quoi, je leur dis qu'il y aurait de l'inconvenance à établir quelqu'un juge de notre entretien; que s'il nous était inférieur en mérite, il ne convenait pas qu'il fût l'arbitre de gens qui valaient mieux que lui; que s'il était notre égal, cela ne convenait pas davantage, parce qu'étant tel que nous, il ferait la même chose; et qu'ainsi un pareil choix serait superflu. Mais vous choisirez un plus habile homme que nous. Pour vous dire ce que je pense, il me paraît impossible que vous choisissiez un plus habile homme que Protagoras; et si celui que vous nommerez n'est pas plus habile que lui, et que vous le donniez pour tel, c'est un affront que vous faites à Protagoras, en le soumettant comme un homme vulgaire au jugement d'un modérateur : car, pour ce qui est de moi, la chose m'est indifférente. Mais, afin que l'assemblée ne se sépare point, et que la conversation se renoue, comme vous le souhaitez, voici à quoi je consens. Si Protagoras ne veut pas répondre, qu'il inter-

roge, je répondrai, et je tâcherai en même temps de lui montrer comment je pense qu'on doit répondre. Mais après que j'aurai répondu à toutes les questions qu'il lui plaira de me proposer, qu'il me fasse raison à son tour de la même manière. Alors s'il ne paraît pas se prêter de bonne grâce à répondre avec précision à ce que je lui demanderai, nous lui ferons en commun, vous et moi, la même prière que vous me faites, de ne point rompre la conversation. Il n'est pas besoin pour cela d'un arbitre particulier : vous en ferez l'office tous ensemble.

On jugea d'une voix unanime que c'était le parti qu'il fallait prendre. Protagoras ne voulait point y entendre absolument : cependant il fut enfin forcé de promettre qu'il interrogerait, et que, quand il aurait suffisamment interrogé, il rendrait raison à son tour en répondant en peu de mots. Il commença donc à interroger de cette manière.

Je pense, me dit-il, Socrate, que la principale partie de l'instruction consiste à être savant en poésie, c'est-à-dire à être en état de comprendre ce qu'ont dit les poètes, de savoir discerner ce qu'ils ont fait de bien et de mal, et d'en rendre raison lorsqu'on le demande. La question que j'ai à te proposer aura pour objet la matière même de notre dispute, savoir,

la vertu : toute la différence qu'il y aura, c'est que je la transporterai à la poésie. Simonide dit, dans une de ces pièces adressées à Scopas, fils de Créon le Thessalien*, qu'il est bien difficile, sans doute, de devenir véritablement homme de bien, quarré des mains, des pieds et de l'esprit**, façonné sans nul reproche. Sais-tu cette chanson, ou te la réciterai-je tout entière?

Cela n'est pas nécessaire, lui dis-je, je la sais, et j'en ai fait une étude particulière.

Fort bien, reprit-il. Que t'en semble? est-elle belle et vraie, ou non.

Oui, belle et vraie.

Trouves-tu qu'elle soit belle, si le poète se contredit?

Non, assurément.

Hé bien, dit-il, examine-la donc mieux.

Je l'ai, mon cher, suffisamment examinée.

Tu sais donc que dans la suite de la pièce, il parle ainsi : Je ne trouve pas juste le mot de Pittacus, quoique prononcé par un homme sage, quand il dit qu'il est difficile d'être vertueux.

* Sur Simonde de Céos, voyez la Dissertation de Van-Goens.

** C'est-à-dire, solide dans ses actions, ses démarches et ses pensées. Métaphore qui se retrouve dans Aristote, *Rhetor.* III, 11; et *Ethic. ad Nicom.* I, 10.

Remarques-tu que c'est la même personne qui dit cela et les paroles précédentes?

Je le sais.

Te paraît-il que ces deux endroits s'accordent ensemble ?

Il me semble qu'oui; et en même temps, comme je craignais qu'il n'ajoutât quelque chose, je lui demandai : et toi, ne penses-tu pas de même?

Comment pourrais-je penser qu'un homme qui dit ces deux choses s'accorde avec lui-même? Il pose au commencement pour certain qu'il est difficile de devenir véritablement homme de bien; et il oublie un peu après, dans la suite de son poème, ce qu'il vient de dire, reprenant Pittacus pour avoir dit la même chose, savoir, qu'il est difficile d'être vertueux, et déclarant qu'il n'approuve point sa pensée, quoiqu'elle soit la même que la sienne. Il est évident qu'en blâmant Pittacus, qui parle dans le même sens que lui, il se blâme lui-même. Par conséquent il a tort dans le premier endroit, ou dans le second.

A ces mots, il s'éleva un grand bruit dans l'assemblée, et on couvrit d'applaudissemens Protagoras. Pour moi, comme si j'avais été frappé par un athlète vigoureux, je fus d'abord aveuglé et étourdi du discours de Protagoras, et des applaudissemens des assistans. Ensuite, pour dire la vérité, afin de me donner le temps d'examiner

le sens des paroles du poète, je me tournai vers Prodicus, et l'appelant par son nom : Prodicus, lui dis-je, Simonide est ton compatriote ; il est juste que tu viennes à son secours. En t'invitant à me seconder, il me semble faire ce qu'Homère rapporte du Scamandre, lequel vivement pressé par Achille, appelle à soi le Simoïs en ces termes* :

> Mon cher frère, joignons-nous pour arrêter
> Ce terrible ennemi.

Je t'appelle de même à moi, dans la crainte que Protagoras ne porte le ravage chez notre ami Simonide. Nous avons besoin pour la défense de ce poète de cette belle science, par laquelle tu distingues le vouloir et le desir comme n'étant pas la même chose, et qui te fournit tant d'autres distinctions admirables, telles que celles que tu nous exposais il n'y a qu'un moment. Vois donc si tu es du même avis que moi. Il me semble que Simonide ne se contredit point ; mais dis le premier ton sentiment. Juges-tu que devenir et être soient la même chose, ou deux choses différentes ?

Très différentes, par Jupiter, répondit Prodicus.

Simonide ne déclare-t-il point dans les pre-

* *Iliad.* l. XXI, v. 308.

miers vers sa pensée, en disant qu'il est difficile de devenir véritablement vertueux?

Tu as raison.

Et il condamne Pittacus qui ne dit pas, comme le pense Protagoras, la même chose que lui, mais une autre. Car Pittacus n'a pas dit comme Simonide, il est difficile de devenir homme de bien, mais d'être homme de bien. Or, Protagoras, être et devenir ne sont pas la même chose; c'est Prodicus qui l'assure: et si être n'est pas la même chose que devenir, Simonide ne se contredit point. Peut-être que Prodicus et beaucoup d'autres pensent avec Hésiode*, qu'il est, à la vérité, difficile de devenir homme de bien, parce que les dieux ont mis les sueurs au-devant de la vertu; mais que lorsqu'on est une fois parvenu au sommet, la vertu devient ensuite aisée à acquérir, quoiqu'elle ait d'abord été difficile.

Prodicus applaudit fort ce discours. Protagoras me dit au contraire : Socrate, ton explication est plus vicieuse encore que l'endroit que tu expliques.

S'il en est ainsi, Protagoras, j'ai donc bien mal fait, et je suis un plaisant médecin, puisque j'augmente le mal en voulant le guérir.

* Hésiode, *les OEuvres et les Jours*, v. 287.

La chose est pourtant ainsi.

Comment cela?

L'ignorance du poète serait extrême, reprit-il, s'il faisait entendre que la possession de la vertu est si aisée, tandis qu'au jugement de tous les hommes c'est la chose du monde la plus difficile.

Par Jupiter, lui dis-je alors, c'est un grand bonheur que Prodicus soit présent à cet entretien. La science de Prodicus est ancienne et divine, Protagoras; elle remonte jusqu'à Simonide, ou même plus haut. Toi, qui possèdes tant de connaissances, il paraît que tu n'as pas celle-là: pour moi j'en ai quelque teinture, en qualité d'élève de Prodicus. Tu ne fais pas, ce me semble, attention que Simonide n'a pas pris le mot difficile dans l'acception que tu lui donnes; il se peut faire qu'il en soit de ce mot comme de celui de terrible, au sujet duquel Prodicus me reprend toujours, lorsque, faisant ton éloge, ou celui du quelque autre, je dis: Protagoras est un savant homme, un terrible homme. N'as-tu pas de honte, me demande-t-il, d'appeler terrible ce qui est bon? Apprends, ajoute-t-il, que terrible et mauvais sont la même chose, et que dans le discours ordinaire on ne dit point de terribles richesses, une terrible paix, une ter-

rible santé, mais bien une terrible maladie, une terrible guerre, une terrible indigence. Peut-être donc que les habitans de Céos et Simonide par conséquent entendent par difficile, mauvais, ou quelque autre chose que tu ne devines pas*. Interrogeons là-dessus Prodicus; car il est naturel de s'adresser à lui pour l'explication des expressions de Simonide. Prodicus, qu'est-ce que Simonide a voulu dire par difficile?

Mauvais, répondit-il.

C'est pour cela sans doute, Prodicus, lui dis-je, que Simonide blâme Pittacus d'avoir dit: Il est difficile d'être homme de bien, comme s'il lui eût entendu dire: C'est une mauvaise chose d'être homme de bien.

Quelle autre chose en effet, reprit Prodicus, penses-tu, Socrate, que Simonide ait voulu dire, sinon celle-là, et reprocher à Pittacus qu'étant Lesbien et élevé dans une langue barbare**, il ne

* Raillerie que Socrate fait de Prodicus, qui la prend sérieusement. Χαλεπὸς signifie également *difficile*, et *dur*, *fâcheux*, *incommode*, *mauvais*. Pareillement δεινὸς se prend en bonne et mauvaise part, tantôt pour *terrible*, tantôt pour *savant*, *habile*, *excellent* en quelque genre.

* Il est mal aisé de voir sur quoi repose ce jugement d'un homme de Céos contre le langage des Lesbiens qui ont donné à la Grèce les deux grands lyriques Sappho et Alcée. Heindorf

savait pas distinguer exactement la propriété des termes ?

Eh bien ! m'adressant à Protagoras, tu entends Prodicus : qu'as-tu à répondre à cela ?

Il s'en faut bien, répondit-il, que la chose soit comme tu dis, Prodicus. Je suis sûr que Simonide a donné au mot difficile la signification que nous lui donnons tous, et qu'il a entendu par là, non ce qui est mauvais, mais ce qui n'est point aisé, et ne se fait qu'avec beaucoup de peine.

Je pense aussi, dis-je à Protagoras, que c'est là la pensée de Simonide, et que Prodicus ne l'ignore point ; mais qu'il a voulu badiner et faire semblant de te tâter un peu, pour voir si tu serais en état de défendre ce que tu as avancé. Au surplus, que Simonide n'ait point entendu par difficile la même chose que mauvais, nous en avons une preuve bien claire dans ce qui suit immédiatement, puisqu'il ajoute que Dieu seul a cet avantage. Or, certainement s'il avait voulu dire qu'il est mauvais d'être bon, il n'aurait point ajouté que cela n'appartient qu'à Dieu, ni attribué à Dieu seul un pareil avantage. Pro-

conjecture que les diverses populations qui, selon Diodore, V, 81, se trouvaient à Lesbos, avaient pu introduire dans le langage populaire quelque corruption.

dicus, en ce cas, aurait fait de Simonide un homme sans mœurs et indigne d'être de Céos*. Mais je veux t'expliquer le but que Simonide me paraît s'être proposé dans cette chanson, si tu es curieux de voir un échantillon de ma capacité dans le genre dont tu parles, l'intelligence des poètes, sinon, je t'écouterai volontiers.

Protagoras répondit à cette proposition : Socrate, ce sera comme il te plaira. — Pour Prodicus, Hippias et les autres, ils me pressèrent fort de parler.

Je vais donc tâcher, leur dis-je, de vous exposer ma pensée au sujet de cette pièce. Parmi les différens peuples de la Grèce, la philosophie n'est nulle part plus ancienne ni plus cultivée qu'en Crète et à Lacédémone. Il y a là plus de sophistes que partout ailleurs : mais ils nient qu'ils le soient, et ils font mine d'être ignorans, afin qu'on ne découvre pas qu'ils surpassent en sagesse, tous les Grecs, jouant en cela le même rôle que les sophistes dont parlait Protagoras; ils veulent qu'on ne les regarde comme supérieurs aux autres qu'en bravoure et dans l'art de la guerre, persuadés que, si on les connais-

* Les habitans de l'île de Céos étaient célèbres par leur moralité, et on les citait en opposition à ceux de Chio, qui étaient très dissolus.

sait pour ce qu'ils sont, tout le monde s'appliquerait à la philosophie. Cachant donc leur science, comme ils font, ils trompent tous ceux des Grecs qui se piquent de vivre à la façon des Spartiates. Pour les imiter, on se meurtrit les oreilles, on se met des courroies autour des bras, on s'exerce sans cesse dans les gymnases, on porte des vêtemens fort courts, comme si c'était par là que les Lacédémoniens surpassent les autres Grecs. Mais les Lacédémoniens, lorsqu'ils veulent converser tout à leur aise avec leurs sophistes, et qu'ils s'ennuient de ne les voir qu'en cachette, chassent de chez eux tous ces étrangers qui laconisent, et en général tout étranger qui se trouve dans leur ville*; après quoi ils s'entretiennent avec leurs sophistes sans que les autres Grecs en sachent rien. De plus, comme les Crétois, ils ne souffrent point que leurs jeunes gens voyagent dans les autres villes, de peur qu'ils ne désapprennent ce qu'on leur a enseigné. Et ce ne sont pas seulement les hommes, dans ces deux états, qui se piquent d'érudition, mais aussi les femmes **. Que ce

* Sur la *xenelasie* des Lacédémoniens, voyez Plutarque, vie de Lycurgue.

** On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité le moindre indice de l'érudition des femmes de Sparte, et cet endroit paraît un peu ironique.

que je dis là soit vrai, et que les Lacédémoniens soient parfaitement instruits dans la philosophie et dans l'art de parler, voici par où l'on en peut juger. On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien, dans presque tout l'entretien on verra un homme dont les discours n'ont rien que de très médiocre; mais à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi a-t-on remarqué de nos jours, comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste beaucoup plus dans l'étude de la sagesse que dans les exercices de la gymnastique; car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences suppose en ceux qui le possèdent une éducation parfaite. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chène*, et Chilon de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces sages. Tous ces personnages ont admiré, aimé et cultivé l'éducation lacédémonienne; et il est

* Voyez sur Myson, Diogène de Laerte, I, 106.—Chène était un bourg du mont Oéta. Myson occupe ici parmi les sept sages la place de Périandre.

aisé de connaître que leur sagesse a été du même genre que celles des Spartiates, par les sentences courtes et dignes d'être retenues, qu'on attribue à chacun d'eux. Un jour s'étant rassemblés, ils consacrèrent les prémices de leur sagesse à Apollon, dans son temple de Delphes, y gravant ces maximes qui sont dans la bouche de tout le monde : *Connais-toi toi-même*, et *rien de trop**.

A quel dessein ai-je rapporté tout ceci? Pour vous faire connaître que le caractère de la philosophie des anciens a été une brièveté laconienne. Or, on publiait en tous lieux ce mot de Pittacus, vanté par tous les sages : *Il est difficile d'être homme de bien.* Simonide donc, qui se piquait de sagesse, s'imagina que s'il terrassait ce mot, comme si c'était un athlète célèbre, et qu'il en triomphât, il se ferait beaucoup d'honneur dans l'esprit des hommes. C'est contre cette sentence, et dans la vue de la renverser, qu'il a, ce me semble, composé la chanson dont nous parlons. Examinons tous en commun si ce que je dis est vrai. D'abord le début de cette pièce paraît extravagant, si, voulant simplement dire qu'il est difficile de devenir homme de bien, il a ajouté sans doute, qui serait mis là sans aucune raison,

* Voyez Pausanias, X, 26. Les anciens diffèrent sur les auteurs de ces maximes. Voyez l'*Hipparque*, t. V.

à moins qu'on ne suppose que Simonide s'exprime ainsi, en disputant en quelque sorte contre la sentence de Pittacus ; et que celui-ci ayant dit : Il est difficile d'être homme de bien, le poète, contestant cette maxime, lui répond : La chose n'est pas ainsi ; mais il est difficile sans doute de devenir homme de bien, Pittacus, véritablement. Ce véritablement ne tombe pas ici sur homme de bien ; et Simonide n'emploie pas cette expression, comme s'il pensait qu'il y a des gens de bien qui sont tels véritablement, et d'autres qui, étant gens de bien, ne le sont pas véritablement ; car ce serait, selon moi, une sottise dont Simonide était tout-à-fait incapable : mais il faut dire que le mot véritablement est transposé dans la pièce, et que le poète réplique ainsi au mot de Pittacus, en supposant une espèce de dialogue entre Pittacus et lui. Pittacus dit : O hommes ! il est difficile d'être vertueux. Simonide lui répond : Pittacus, ce que tu dis là n'est pas vrai : ce n'est pas être vertueux ; mais sans doute c'est devenir tel, carré des pieds, des mains et de l'esprit, façonné sans nul reproche, qui est difficile véritablement. De cette manière on voit que sans doute est ajouté avec raison, et que véritablement est bien placé à la fin. Et toute la suite de la pièce prouve que c'est là le vrai sens. On pourrait montrer, en insis-

tant sur chaque endroit de cette chanson, qu'elle est parfaitement composée ; car tout y est plein d'élégance et de justesse : mais il serait trop long de la parcourir tout entière. Bornons-nous à en exposer le plan et le dessein, qui n'est autre chose d'un bout à l'autre que la réfutation du mot de Pittacus ; car, quelques lignes après le début, le poète donne clairement à entendre que sans doute il est véritablement difficile de devenir vertueux, mais toutefois possible pour un certain temps : mais lorsqu'on l'est devenu, persévérer dans cet état, et être vertueux, comme tu le dis, Pittacus, c'est une chose impossible et au-dessus des forces humaines. Dieu seul jouit de ce privilège : pour l'homme, il est impossible qu'il ne soit pas méchant, lorsqu'une calamité insurmontable vient à l'abattre. Quel est donc celui qu'une calamité de cette nature abat, dans la conduite d'un vaisseau, par exemple ? Il est évident que ce n'est pas l'ignorant, car il est toujours abattu. Comme donc on ne renverse point un homme qui est à terre, mais qu'on peut renverser et mettre par terre celui qui est debout ; de même, un malheur sans ressource peut abattre l'homme qui a des ressources en lui-même, mais non celui qui n'en a aucune. Une grande tempête qui survient peut laisser le pilote sans ressource ; une

saison fâcheuse laissera aussi sans ressource le laboureur ; il en est de même du médecin : parce que le bon peut devenir mauvais, comme le témoigne un autre poète, qui dit : *L'homme de bien* est tantôt méchant, tantôt bon.* Au lieu que ce qui est mauvais ne saurait devenir mauvais, puisque de nécessité il l'est toujours. Ainsi, lorsqu'une calamité sans ressource abat l'homme de ressource, le sage, l'homme de bien, il n'est pas possible qu'il ne devienne méchant. Tu dis, Pittacus, qu'il est difficile d'être homme de bien : il faut dire que sans doute il est difficile de le devenir, mais possible ; mais pour ce qui est de l'être, c'est une chose impossible. Car tout homme est bon, lorsqu'il agit bien, et méchant lorsqu'il agit mal. Or, qu'elle est la bonne action par rapport aux lettres, celle qui rend l'homme bon en ce genre ? Il est évident que c'est l'action de les apprendre. Quelle est la bonne action qui rend le médecin bon ? C'est manifestement l'action d'apprendre ce qui est propre à guérir les malades ; car celui qui les traite mal est mauvais médecin. Mais qui peut devenir mauvais médecin ? évidemment celui qui en premier lieu

* Vers d'un gnomique, qui n'est pas Theognis, puisque Xénophon (*Memorabil.* I, 2), les citant après des vers de Theognis, les attribue à un autre poète.

est médecin, et en outre bon médecin. Un tel homme seul peut devenir mauvais médecin. Mais nous, qui sommes ignorans dans la médecine, jamais en agissant mal nous ne deviendrons ni médecins, ni charpentiers, ni d'aucune autre profession semblable : or, quiconque ne devient pas médecin en agissant mal, ne deviendra assurément pas mauvais médecin. L'homme de bien pareillement peut quelquefois devenir méchant, par l'effet du temps, de la peine, de la maladie, ou de quelque autre accident : car le seul vrai mal est de se voir dépouillé de la science; mais le méchant ne deviendra jamais méchant, parce qu'il l'est toujours ; et, pour qu'il le devînt, il faudrait qu'il commençât par devenir homme de bien. Ainsi cet endroit de la pièce tend à nous faire connaître qu'il n'est pas possible d'être vertueux, en ce sens qu'on persévère toujours dans cet état ; mais que le même homme peut devenir tour-à-tour vertueux et vicieux, et que ceux-là sont le plus long-temps et le plus vertueux qui sont aimés des dieux. Tout ceci est dit contre Pittacus, et c'est ce que la suite du poème fait encore mieux voir. Simonide y parle ainsi : C'est pourquoi je ne livrerai pas une partie de ma vie à un espoir vain et stérile, cherchant ce qui ne peut exister, un homme

tout-à-fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein; si je le trouve, je vous le dirai. Il continue à s'élever avec la même force dans toute la chanson contre le mot de Pittacus. Je loue, dit-il, et j'aime volontiers tous ceux qui ne se permettent rien de honteux; mais les dieux mêmes ne sauraient combattre contre la nécessité. Ceci est encore dit dans la même vue. Car Simonide n'était pas assez peu instruit pour dire qu'il louait ceux qui ne font aucun mal volontiers, comme s'il y avait des hommes qui commissent le mal de la sorte. Pour moi, je suis à-peu-près persuadé qu'aucun sage ne croit que qui que ce soit pèche de plein gré, et fait de propos délibéré des actions honteuses et mauvaises; mais ils savent très bien que tous ceux qui commettent des actions de cette nature, les commettent involontairement. Simonide, par conséquent, ne prétend point ici louer quiconque ne fait pas le mal volontiers ; mais il rapporte ce mot volontiers à lui-même. En effet, il pensait que l'homme de bien se fait souvent violence pour devenir l'ami et l'approbateur de certaines personnes ; par exemple, qu'il arrive souvent à un homme d'avoir un père ou une mère d'une humeur fâcheuse, ou d'être maltraité de sa patrie, ou quelque autre chose sem-

blable ; que les méchans, lorsqu'ils éprouvent de pareils traitemens, ont l'air d'en être bien aises, blâment et accusent publiquement les mauvais procédés de leurs parens ou de leur patrie, pour qu'on ne leur fasse aucun reproche, et qu'on ne les accuse point de les négliger à leur tour ; d'où il arrive qu'ils grossissent de plus en plus les sujets de plainte, et qu'aux occasions inévitables d'inimitié ils en ajoutent de volontaires ; tandis que les bons se font un devoir en ces rencontres de dissimuler et d'approuver ; et que s'ils ont sujet de se fâcher contre leur patrie ou leurs parens, pour quelque injustice qu'ils en ont reçue, ils travaillent eux-mêmes à s'apaiser, se réconcilient avec eux, et se font violence pour les aimer et les louer. Simonide lui-même, à ce que j'imagine, a souvent cru qu'il était de son devoir de louer et de combler d'éloges certain tyran, ou certain homme puissant ; non qu'il s'y portât de plein gré, mais par une nécessité de bienséance. C'est ce qu'il déclare à Pittacus en ces termes : Si je te blâme, Pittacus, ce n'est pas que je sois enclin à censurer : il me suffit au contraire qu'un homme ne soit pas méchant ni tout-à-fait inutile, qu'il soit sensé, et connaisse la justice légale : non, je ne le condamnerai pas ; je n'aime point à reprendre. Car le

nombre des sots est infini, de sorte que quiconque se plaît à censurer, a de quoi se satisfaire en exerçant sur eux sa critique ; et toute action où il n'entre rien de honteux, est honnête. Il ne faut pas prendre ces derniers mots comme s'il disait : Toute couleur où il n'y a point de mélange de noir, est blanche : ce serait un sens ridicule de plus d'une manière ; mais il parle ainsi, parce qu'entre l'honnête et le honteux il admet un certain milieu qu'il ne condamne pas. Je ne cherche point, dit-il, un homme tout-à-fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein, et si je le trouve, je viendrai vous le dire. De sorte que je ne louerai personne à ce titre ; mais il me suffit qu'on tienne le milieu, et qu'on ne fasse point de mal. J'aime et je loue tous ceux de ce caractère. Il a emprunté en cet endroit le langage de ceux de Mitylène*, comme parlant à Pittacus, lorsqu'il dit : Je loue sans exception et j'aime volontiers (ici, après volontiers, il faut marquer la séparation avec la voix) quiconque ne commet rien de honteux. Car il est des hommes que je loue et que j'aime à contre-cœur. Je ne t'aurais donc jamais critiqué, Pittacus, si

* Pittacus était de Mitylène, colonie éolienne, dont Simonide emprunte le langage, en disant ἐπαίνημι pour ἐπαίνέω.

tu t'étais tenu dans ce milieu, et que tu n'eusses dit que ce qui est raisonnable et vrai; mais comme tu avances une chose tout-à-fait fausse sur des objets très importans, croyant ne rien dire de que certain, j'ai cru devoir te reprendre. Tel est, Prodicus et Protagoras, le but que Simonide me paraît s'être proposé en faisant cette chanson.

Hippias prenant la parole, Socrate, m'a-t-il dit, je suis satisfait de ton explication. J'en ai aussi une qui n'est pas mauvaise, je t'en ferai part, si tu veux.

Volontiers, Hippias, reprit Alcibiade, mais ce sera pour une autre fois. Pour le présent il est juste de remplir la convention que Protagoras et Socrate ont passée ensemble. Si Protagoras veut encore interroger, que Socrate réponde; et qu'il interroge, si Protagoras prend le parti de répondre.

Je laisse à Protagoras, dis-je alors, le choix de ce qui lui plaira davantage. Mais s'il m'en veut croire, nous laisserons là les chansons et les vers. J'acheverais plus volontiers avec toi, Protagoras, l'examen de la matière sur laquelle je t'ai d'abord interrogé. Il me paraît en effet que ces disputes sur la poésie ressemblent aux banquets des ignorans et des gens du commun.

Comme ils sont incapables de faire eux-mêmes les frais de la conversation, et que leur ignorance ne leur permet pas de se servir pour cela de leur propre voix et de discours qui leur appartiennent, ils trouvent à tout prix des joueuses d'instrumens, et louant à grands frais la voix étrangère des flûtes, ils l'empruntent pour converser ensemble. Mais dans les banquets des honnêtes gens et des personnes bien élevées, tu ne verras ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni chanteuses; ils sont en état de s'entretenir ensemble par eux-mêmes sans le secours de ces bagatelles et de ces puérilités, parlant et écoutant tour-à-tour avec ordre, lors même qu'ils ont pris un peu de vin. Pareillement les assemblées comme celles-ci, quand elles sont composées de personnes telles que nous nous flattons d'être la plupart, n'ont pas besoin de recourir à des voix étrangères, ni même à celle des poètes, à qui on ne saurait demander raison de ce qu'ils disent. Le vulgaire les cite en témoignage dans ses discours; les uns soutiennent que le sens du poète est celui-ci, les autres celui-là, et on dispute sans pouvoir se convaincre de part ni d'autre. Les sages laissent là les conversations de cette nature, ils s'entretiennent ensemble par eux-mêmes, et c'est par leurs propres discours

qu'ils donnent et reçoivent mutuellement des preuves de leur capacité. Voilà ceux qu'il nous convient plutôt, ce me semble, d'imiter toi et moi, Protagoras, mettant de côté les poètes, tirant nos discours de notre propre fonds, et cherchant ainsi à connaître et la vérité et nos forces. Si tu veux continuer à m'interroger, je suis prêt à te répondre; si tu l'aimes mieux, réponds-moi sur le sujet que nous avons interrompu, et terminons cette matière.

Comme je disais ces paroles et d'autres semblables, Protagoras ne voulait point déclarer nettement quel parti il prendrait. Alcibiade se tournant donc du côté de Callias, lui dit, Callias, approuves-tu encore maintenant Protagoras, qui ne veut pas dire clairement s'il répondra ou non? pour moi, je ne l'approuve point. Qu'il continue l'entretien, ou qu'il déclare qu'il y renonce afin que nous sachions à quoi nous en tenir sur son compte, et que Socrate s'entretienne avec un autre, ou quelqu'un des assistans avec celui qu'il lui plaira. Ce discours d'Alcibiade, joint aux prières de Callias et de presque toute la compagnie, piqua d'honneur Protagoras, à ce qu'il me parut : il se détermina avec bien de la répugnance à reprendre la discussion, et me dit que je n'avais qu'à interroger, qu'il répondrait.

Protagoras, lui dis-je, ne te figure pas que je dispute avec toi dans un autre dessein que celui d'éclaircir certaines matières, sur lesquelles je suis dans une incertitude continuelle. Je pense qu'Homère a eu grande raison de dire que, quand deux hommes vont ensemble, l'un découvre avant l'autre ce qu'il y a à voir*. En effet, les hommes ont plus de ressources, étant réunis, pour faire, dire et imaginer quelque chose que ce soit; et lorsque quelqu'un a fait seul une découverte, aussitôt il va cherchant de tous côtés, jusqu'à ce qu'il trouve un homme à qui il puisse la communiquer, et avec lequel il la vérifie. C'est pour cette raison que je m'entretiens volontiers avec toi plutôt qu'avec tout autre, persuadé comme je suis que tu as parfaitement étudié toutes les matières qu'il convient au sage d'approfondir, et en particulier celle de la vertu. Et quel autre consulterai-je préférablement à toi? Toi qui te piques d'être homme de bien, non pas à la manière de quelques-uns, qui étant vertueux ne savent apprendre la vertu à personne; mais qui as le talent de rendre les autres tels que tu es toi-même: et qui as en toi cette confiance que, tandis que ceux qui possèdent le même secret, le cachent avec soin, toi au contraire tu le publies haute-

* *Iliad.* X, v. 224. Voyez le IIe Alcibiade, t. V.

ment, prenant le nom de sophiste aux yeux de tous les Grecs, te portant pour maître en fait d'éducation et de vertu, et étant le premier qui te sois cru en droit d'exiger un salaire à ce titre. Comment donc pourrait-on se dispenser de t'appeler à l'examen de ces objets, de t'interroger et de te faire part de ses pensées? Il n'y a pas moyen de ne pas le faire, et, dès ce moment, je souhaite revenir sur les questions que je t'ai d'abord proposées, en apprendre de toi quelques-unes, et en examiner d'autres de concert avec toi. Ma première demande était, je crois, celle-ci: La sagesse, la tempérance, le courage, la justice et la sainteté sont-elles cinq noms différens d'une même et unique chose, ou chacun de ces noms se rapporte-t-il à un sujet propre, à une chose qui ait sa faculté particulière, qui la distingue de toute autre? Tu as répondu que ce ne sont point les noms d'une même chose, mais que chacun d'eux est imposé à une chose particulière; que toutes ces vertus sont des parties de la vertu, non comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et au tout dont elles font partie; mais comme les parties du visage, qui diffèrent du tout auquel elles appartiennent, et entre elles, ayant chacune leur faculté propre. Si tu es encore dans le même sentiment, dis-le; et si tu en as changé, explique-le sans dif-

ficulté; persuadé que tu ne te feras aucun tort dans mon esprit, si tu parles maintenant d'une autre manière. Car je ne serais nullement surpris que ce que tu as dit alors, tu l'eusses dit pour me tâter.

Je te répète de nouveau, Socrate, que ce sont autant de parties de la vertu, et que quatre d'entre elles ont les unes avec les autres une ressemblance assez marquée; mais que pour le courage, c'est une vertu tout-à-fait différente des autres. La preuve en est que tu trouveras beaucoup de gens très injustes, très impies, très débauchés, très ignorans, et qui pourtant ont un courage extraordinaire.

Arrête, repris-je : il est important d'examiner ce que tu dis. Entends-tu par courageux ceux qui sont hardis, ou bien autre chose?

Oui, dit-il; et ceux qui vont avec sécurité au-devant des objets dont les autres craignent d'approcher.

Maintenant, réponds-moi : reconnais-tu que la vertu est une belle chose, et n'est-ce pas comme telle que tu fais profession de l'enseigner?

Comme une très belle chose assurément : ou il faut que je sois fou.

La vertu est-elle en partie laide, et en partie belle, ou belle de tout point?

Elle est belle de tout point autant qu'aucune chose peut l'être.

Sais-tu quels sont ceux qui plongent avec hardiesse dans les puits?

Oui, les plongeurs.

Est-ce parce qu'ils savent plonger, ou pour quelque autre raison?

Parce qu'ils savent plonger.

Quels sont ceux qui sont hardis à combattre à cheval, les bons cavaliers ou les mauvais?

Les bons.

Et quels sont ceux qui combattent hardiment avec des peltes*? Ceux qui savent manier ce bouclier, ou non?

Ceux qui le savent manier. Et dans tout le reste, ajouta-t-il, si c'est là ce que tu me demandes, ceux qui savent montrent plus de hardiesse que ceux qui ne savent point, et les mêmes hommes, lorsqu'ils ont appris, sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant que d'apprendre.

As-tu vu quelquefois, lui dis-je, des gens qui n'ayant aucune expérience de toutes ces choses, y montrent néanmoins de la hardiesse?

Oui, j'en ai vu, qui en montrent même beaucoup.

* Boucliers échancrés.

Ces gens hardis ne sont-ils pas courageux?

S'ils l'étaient, Socrate, le courage serait quelque chose de laid, puisque ceux dont il s'agit sont des fous.

Quels sont donc ceux que tu appelles courageux? Ne disais-tu pas que ce sont les gens hardis?

Je le dis encore.

N'est-il pas vrai que ces hommes si hardis ne sont pas courageux, mais insensés, et que les autres qui sont très instruits sont aussi très hardis, et qu'étant très hardis, ils sont très courageux? d'où il suivrait que la sagesse et le courage sont la même chose.

Socrate, reprit Protagoras, tu ne te souviens pas bien de ce que j'ai dit, et des réponses que je t'ai faites. Tu m'as demandé si les gens courageux sont hardis, je te l'ai accordé; mais tu ne m'as pas demandé si les gens hardis sont courageux. Si tu m'avais fait cette question, je t'aurais répondu qu'ils ne le sont pas tous. Tu n'as nullement démontré que les courageux ne sont pas hardis, ce qu'il eût fallu faire pour prouver que j'ai mal accordé ce que j'ai accordé. Au lieu de cela, tu t'arrêtes à faire voir que ceux qui savent sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant de savoir, et que les autres qui n'ont point appris : et tu crois que c'est là une preuve que la sagesse

et le courage sont la même chose. Mais en raisonnant de cette manière, tu parviendrais de même à conclure que la vigueur et la sagesse sont la même chose. Car si, en suivant cette marche, tu me demandais d'abord si les gens vigoureux sont forts, je dirais qu'oui; ensuite, si ceux qui savent lutter sont plus forts que ceux qui ne le savent pas, et depuis qu'ils ont appris, plus qu'ils ne l'étaient auparavant; j'en conviendrais encore. Ces choses une fois accordées, il te serait libre de te servir des mêmes argumens, pour conclure que de mon aveu la sagesse est la même chose que la vigueur. Pour moi, je n'accorde ni ici, ni nulle part, que les forts sont vigoureux, mais bien que les vigoureux sont forts : parce qu'être forts et être vigoureux n'est pas une même chose, et que la force vient de la science, et aussi de la fureur et de la colère; au lieu que la vigueur vient de la nature et de la bonne constitution du corps. Ici, pareillement, la hardiesse et le courage ne sont pas la même chose : en sorte qu'il est bien vrai que tous les courageux sont hardis, mais qu'il ne l'est pas que les hardis sont tous courageux. Car la hardiesse vient aux hommes, et de l'art et de la colère et de la fureur, comme la force; le courage au contraire vient de la nature et de la bonne constitution de l'âme.

Protagoras, lui dis-je, conviens-tu que parmi

les hommes, les uns vivent bien, et les autres mal?

Il en est convenu.

Te semble-t-il qu'un homme vive bien, s'il vit dans la douleur et les tourmens?

Il l'a nié.

Mais s'il mourait après avoir passé sa vie dans les plaisirs, ne jugerais-tu pas qu'il a bien vécu?

Oui.

Vivre dans les plaisirs est donc un bien, et vivre dans la douleur un mal?

Pourvu, répondit-il, qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes.

Mais quoi, Protagoras, ne reconnais-tu pas, avec la plupart des hommes, que certaines choses, quoique agréables, sont mauvaises, et que d'autres, quoique douloureuses, sont bonnes?

Sans doute, je le pense.

Et en tant qu'elles sont agréables, à cause de cela ne sont-elles pas bonnes, à moins qu'il n'en résulte d'ailleurs quelque suite fâcheuse? Et les choses douloureuses ne sont-elles pas, par la même raison, mauvaises en tant que douloureuses?

Je ne sais, Socrate, me dit-il, si je dois répondre ainsi d'une manière absolue, que tout ce qui est agréable est bon, et tout ce qui est douloureux, mauvais. Mais il me paraît plus sûr, non-

seulement pour la dispute présente, mais pour être conséquent avec toute ma vie, de dire qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes, d'autres douloureuses qui ne sont pas mauvaises, et d'autres qui le sont; et enfin qu'il y en a une troisième espèce, qui n'est ni l'un ni l'autre, ni bonne ni mauvaise.

N'appelles-tu point agréables celles que le plaisir accompagne, ou qui font plaisir?

Assurément.

Je te demande donc si en tant qu'agréables elles ne sont pas bonnes; et le sens de ma question est, si le plaisir lui-même n'est point un bien.

Je réponds à cela, Socrate, comme tu réponds toi-même tous les jours, que c'est une chose qu'il faut examiner. Si cet examen nous paraît appartenir à notre sujet, et que d'ailleurs le bon et l'agréable nous semblent être la même chose, nous l'accorderons; sinon, nous disputerons.

Veux-tu, lui dis-je, marcher le premier dans cette recherche, ou aimes-tu mieux que je te conduise?

Il est juste, répondit-il, que tu me conduises, puisque c'est toi qui tiens le discours.

Ne parviendrons-nous pas, repris-je, de la manière suivante à découvrir ce que nous cherchons? De même que si on examinait un homme sur

son extérieur, pour juger s'il a de la santé, ou s'il est propre à certains exercices du corps, après avoir vu son visage et ses mains, on lui dirait : Allons, quitte tes habits, découvre-moi ta poitrine et ton dos, afin que je voie plus clairement ce qui en est : ainsi j'ai envie de faire quelque chose de semblable dans la discussion présente, et après avoir vu ta manière de penser sur le bien et l'agréable, je ne puis me dispenser d'ajouter : Allons, Protagoras, découvre-moi encore tes sentimens sur la science. Penses-tu sur ce point comme la plupart des hommes, ou autrement? Or, voici l'idée que la plupart se forment de la science : ils croient que la force lui manque, et que sa destinée n'est pas de gouverner et de commander : il s'imaginent au contraire que souvent elle a beau se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui commande, mais quelque autre chose, tantôt la colère, tantôt le plaisir, tantôt la douleur; quelquefois l'amour, souvent la crainte; se représentant réellement la science comme un esclave, que toutes ces passions traînent à leur suite, comme il leur plaît. En as-tu la même idée, ou juges-tu que la science est une belle chose, faite pour commander à l'homme, que quiconque aura la connaissance du bien et du mal, ne pourra jamais être vaincu par quoi que ce soit, et ne fera autre chose que ce que

la science lui ordonne; qu'enfin l'intelligence est suffisante pour défendre l'homme contre toute espèce d'attaque?

Socrate, me répondit-il, la chose me paraît telle que tu dis, et il serait honteux pour moi plus que pour tout autre, de ne pas reconnaître que la science et la sagesse sont ce qu'il y a de plus fort parmi les hommes.

On ne peut, lui dis-je, répondre mieux ni avec plus de vérité. Mais sais-tu que le plus grand nombre n'est pas en cela de ton avis ni du mien, et qu'ils disent que beaucoup de gens connaissant ce qui est le meilleur, ne le veulent pas faire, quoique cela soit en leur pouvoir, et font toute autre chose? Tous ceux à qui j'ai demandé quelle était la cause d'une pareille conduite, m'ont répondu que, ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est qu'on se laisse vaincre par le plaisir, par la douleur, ou par quelqu'une des autres passions dont je parlais tout-à-l'heure.

Vraiment, Socrate, il y a bien d'autres choses sur lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes.

Essaie donc avec moi, Protagoras, de les détromper, et de leur apprendre en quoi consiste ce phénomène qui se passe en eux, et qu'ils appellent être vaincu par le plaisir, et en conséquence ne pas faire ce qui est le meilleur, quoi-

qu'on le connaisse. Peut-être que si nous leur disions : O hommes! vous ne parlez pas selon la vérité, et vous êtes dans l'erreur, ils nous demanderaient : Protagoras et Socrate, si nous définissons mal ce qui se passe dans l'âme, en disant que c'est être vaincu par le plaisir, qu'est-ce donc? Et apprenez-nous ce que vous pensez à cet égard?

Quoi donc! Socrate, convient-il que nous nous arrêtions à examiner les opinions du vulgaire, qui dit sans réflexion tout ce qui lui vient à l'esprit?

Je pense que cela nous servira à découvrir quel est le rapport du courage avec les autres parties de la vertu. Si tu juges encore, comme tout-à-l'heure, que c'est à moi de te montrer le chemin, suis-moi par où je croirai plus à propos de te conduire. Si tu ne le veux pas, et que tu aimes mieux que je laisse là cette discussion, j'y renonce.

Tu as raison, dit-il; achève comme tu as commencé.

S'ils nous demandaient donc de nouveau, repris-je, qu'entendez-vous par ce que nous appelons être vaincu par le plaisir? je leur répondrais : Écoutez; nous allons tâcher de vous l'apprendre, Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans les occasions suivantes que cela vous arrive? Par exemple, vous vous laissez

vaincre par le manger, le boire, les plaisirs de l'amour, toutes choses agréables, et vous faites des actions mauvaises, quoique vous les connaissiez pour telles. Ils en conviendraient ; et si nous leur demandions encore, toi et moi : Par quel endroit dites-vous qu'elles sont mauvaises? Est-ce parce qu'elles vous causent ce sentiment de plaisir momentané, et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles vous exposent pour la suite à des maladies, à l'indigence et à beaucoup d'autres maux semblables? Et si elles n'étaient sujettes à aucune suite fâcheuse, et qu'elles ne vous procurassent que du plaisir, les regarderiez-vous encore comme des maux, lorsqu'elles ne vous donneraient que du plaisir, de toute manière et en toute occasion? Quelle autre réponse, Protagoras, pensons-nous qu'ils nous feraient, sinon qu'elles ne sont pas mauvaises à cause du sentiment agréable qu'elles excitent en eux au moment de la jouissance, mais à cause des maladies et des autres maux qu'elles traînent à leur suite?

Je pense, dit Protagoras, que la plupart répondraient ainsi.

Mais en causant des maladies, elles causent de la douleur ; elles en causent pareillement en engendrant la pauvreté. Ils en conviendraient, ce me semble.

Protagoras en tomba d'accord.

O hommes ! ces choses ne vous paraissent donc mauvaises, comme nous le disions, Protagoras et moi, que parce qu'elles aboutissent à la douleur, et qu'elles vous privent d'autres plaisirs? Ils l'avoueraient sans doute.

Ce fut notre avis, à l'un et à l'autre.

Si nous leur faisions à présent la question contraire, en leur disant : Vous, qui prétendez que certaines choses désagréables sont bonnes, ne voulez-vous point désigner par là les gymnases, la guerre, le traitement des maladies par le feu, le fer, les purgations et la diète? N'est-ce pas là ce que vous appelez bon, et en même temps désagréable? Ils le confesseraient.

Protagoras le reconnut.

Dites-vous qu'elles sont bonnes, parce que, dans le moment, elles vous causent les dernières douleurs et des peines très vives? N'est-ce pas plutôt parce que vous leur devez dans la suite votre santé, la bonne constitution de votre corps, et l'état son salut, sa puissance et son opulence? Ils en conviendraient, je pense.

Protagoras fut de mon avis.

Ces choses ne sont donc bonnes que parce qu'elles se terminent au plaisir, et parce qu'elles vous délivrent des peines, ou qu'elles les éloi-

gnent de vous. Pouvez-vous nous nommer quelque autre mesure que le plaisir et la douleur, que vous ayez en vue, pour assurer que ces choses sont bonnes? Ils diraient que non, selon moi.

Et selon moi pareillement, dit Protagoras.

Ne poursuivez-vous pas le plaisir comme étant un bien, et ne fuyez-vous point la douleur comme un mal?

Nous en convînmes tous deux.

Vous tenez donc la douleur pour un mal, et le plaisir pour un bien, puisque vous dites que la joie même est mauvaise, lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle vous procure, ou qu'elle vous cause des peines plus grandes que ne sont ses plaisirs; car si vous aviez quelque autre motif d'appeler la joie mauvaise, et que vous eussiez en vue une autre mesure, vous pourriez nous le dire. Or, vous n'en trouverez point.

Je ne le pense pas non plus, dit Protagoras.

N'est-ce pas la même chose à l'égard de la douleur? Vous dites que c'est un bien, lorsque les peines dont elle vous délivre sont plus grandes que celles qu'elle vous cause, ou que les plaisirs qu'elle vous procure l'emportent sur les peines. Si vous aviez en vue quelque autre chose que ce que je dis, lorsque vous appelez la douleur

un bien, vous pourriez nous le dire. Or, vous ne le pourrez pas.

Tu as raison, répondit Protagoras.

Mais, repris-je, si vous me demandiez vous-mêmes, à votre tour : Pourquoi nous parlez-vous de la même chose depuis si long-temps, et la tournez-vous en tant de manières? Pardonnez-le-moi, vous dirai-je : car, premièrement, il n'est pas aisé d'expliquer en quoi consiste ce que vous appelez être vaincu par le plaisir; en second lieu, de ce point dépend tout ce que je veux démontrer. Au reste, il vous est encore libre de revenir sur vos pas, au cas que vous appeliez bien quelque autre chose que le plaisir, et mal quelque autre chose que la douleur. Êtes-vous contens, pourvu que vous passiez votre vie dans le plaisir, exempts de toute douleur? Et si cela vous suffit, s'il n'est aucune chose que vous puissiez dire bonne ou mauvaise, qui ne se termine au plaisir ou à la douleur, écoutez ce qui suit. Car, si cela est ainsi, je soutiens qu'il est tout-à-fait ridicule de dire, comme vous faites, que souvent un homme qui connaît qu'une action est mauvaise, quoiqu'il puisse s'empêcher de la faire, la fait cependant, étant entraîné et comme étourdi par le plaisir; et encore qu'un homme, connaissant le bien, ne veut pas le faire, à cause du plaisir présent au-

quel il succombe. Vous verrez plus clairement combien ce discours est ridicule, si nous n'employons pas plusieurs noms, tels que ceux d'agréable et de désagréable, de bon et de mauvais, et si, comme nous avons vu qu'il n'y a que deux choses, nous ne nous servons aussi que de deux noms pour les exprimer : d'abord de ceux de bon et de mauvais ; ensuite, de ceux d'agréable et de désagréable. Cela posé, disons qu'un homme, connaissant pour mauvais ce qui est mauvais, ne laisse pas de le faire. Si quelqu'un nous demande pourquoi, nous répondrons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi? nous dira-t-il. Il ne nous est plus permis de dire que c'est par le plaisir, puisqu'à la place du nom de plaisir nous avons substitué celui de bien. Répondons-lui donc, et disons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi? répliquera-t-il. Par le bien, dirons-nous. Si celui qui nous interroge est un railleur, il se moquera de nous, et nous dira : En vérité, vous avancez là une chose bien absurde, qu'un homme qui sait que ce qu'il va faire est mauvais, le fasse lorsque rien ne l'y oblige, et cela vaincu par le bien. Quoi donc! poursuivra-t-il, les biens ne méritent-ils pas de l'emporter dans votre estime sur les maux, ou le méritent-ils? Nous répondrons sans doute qu'ils ne le méritent pas; autrement celui que nous

disons s'être laissé vaincre par le plaisir, ne serait coupable d'aucune faute. Par quelle raison, continuera-t-il peut-être, les biens ne doivent-ils pas l'emporter sur les maux, ou les maux sur les biens, sinon parce que les uns sont plus grands, les autres plus petits, ou les uns en plus grande, les autres en moindre quantité? Nous n'aurons certainement d'autre raison à alléguer que celle-là. Il est donc évident, conclura-t-il, que se laisser vaincre par le plaisir n'est autre chose que choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits. En voilà assez sur ce point. Appliquons présentement aux mêmes objets les noms d'agréable et de désagréable. Et au lieu que nous disions tout-à-l'heure qu'un homme fait ce qui est mauvais, disons ici qu'il fait ce qui est désagréable, quoiqu'il le connaisse pour tel, parce qu'il se laisse vaincre par ce qui est agréable, sans doute dans le cas où l'agréable ne mérite pas de l'emporter; et quel autre mérite le plaisir peut-il avoir sur la douleur, si ce n'est l'excès ou le défaut de l'un comparé à l'autre, c'est-à-dire, lorsque l'un est plus grand, l'autre plus petit, l'un en plus grande, l'autre en moindre quantité? En effet, si on nous disait : Socrate, le plaisir ou la peine présente l'emporte de beaucoup sur le plaisir ou la peine future; par quel autre endroit, répondrais-je, sinon par le plaisir

ou par la douleur? Il n'est pas possible que ce soit par autre chose. Nous ressemblons tous à un homme qui, sachant bien peser, met d'un côté les choses agréables, de l'autre les désagréables, et celles qui sont proches et celles qui sont éloignées, les pèse dans sa balance, et décide de quel côté est l'avantage. Si vous pesez plaisirs contre plaisirs, ceux qui sont plus grands et en plus grande quantité doivent toujours être préférés; si c'est peines contre peines, il faut toujours choisir celles qui sont moindres et en moindre quantité; enfin, si l'on contrebalance les plaisirs et les peines, et que les plaisirs l'emportent sur les peines, les plaisirs présens sur les peines éloignées, ou les plaisirs éloignés sur les peines présentes, il faut faire l'action où les choses sont ainsi disposées; si, au contraire, les peines l'emportent sur les plaisirs, il ne faut pas la faire. Y a-t-il, leur dirais-je, quelque autre parti à prendre? Je suis persuadé qu'ils ne pourraient pas en assigner un autre.

Protagoras en jugea de même.

Puisque cela est ainsi, répliquerai-je, répondez à ceci. Les mêmes objets ne nous paraissent-ils pas plus grands, étant vus de près, et plus petits, étant vus de loin? N'en conviendraient-ils pas?

Sans difficulté.

N'en est-il pas de même pour la grosseur et pour le nombre? Et des sons égaux, entendus de près, ne sont-ils pas plus forts, et plus faibles si on les entend de loin?

Ils ne pouvaient le nier.

Si notre bonheur consistait donc à faire et à choisir les grandes longueurs, et à éviter et ne pas faire les petites, en quoi mettrions-nous nos ressources pour vivre heureux? Serait-ce dans la science des mesures, ou dans la faculté qui nous fait juger des objets par les apparences? N'est-il pas évident que celle-ci nous égarerait, qu'elle nous ferait souvent passer d'un sentiment à l'autre, et nous occasionnerait bien des repentirs dans nos entreprises et dans nos choix, en fait de grandeur et de petitesse; qu'au contraire, l'art de mesurer dissiperait ces vaines apparences, et, nous montrant le vrai à découvert, mettrait notre âme en repos, l'affermirait dans la vérité, et assurerait le bonheur de notre vie? Ceux à qui nous avons affaire diraient-ils que notre conservation serait attachée à l'art de mesurer, ou à quelque autre art?

Il avoua que ce serait à l'art de mesurer.

Mais quoi, si le bonheur de notre vie dépendait du choix du pair et de l'impair, dans les cas où il serait à propos de prendre le plus, et dans ceux où il faudrait prendre le moins, soit en les

comparant avec eux-mêmes ou l'un avec l'autre, soit encore qu'ils fussent près ou loin, à quoi serions-nous redevables de notre salut? N'est-ce pas à une science, et à une espèce de science des mesures, puisque c'est un art de calculer l'excès ou le défaut? Et comme cet art a pour objet le pair et l'impair, est-il autre que l'arithmétique? En conviendraient-ils, ou non?

Protagoras reconnut qu'ils en conviendraient.

Fort bien, mes amis. Mais, puisque nous avons jugé que le bonheur de notre vie dépend du juste choix du plaisir et de la douleur, et de ce qui est en ce genre en plus grande ou en moindre quantité, plus grand ou plus petit, plus proche ou plus éloigné, ne pensez-vous pas que cet examen, ayant pour objet l'excès ou le défaut de l'un par rapport à l'autre, ou leur égalité respective, est une espèce d'art de mesurer?

Sans contredit.

Et puisque c'est un art de mesurer, c'est nécessairement un art et une science tout ensemble.

Ils en conviendront.

Nous examinerons une autre fois quelle espèce d'art et de science ce peut être. Il nous suffit de savoir que c'est une science, pour l'explication que nous avons à vous donner, Protagoras et moi, sur la question que vous nous avez proposée. Vous nous avez demandé, s'il vous en

souviens, lorsque nous sommes tombés d'accord, Protagoras et moi, que rien n'était plus fort que la science, et que partout où elle se trouvait, elle triomphait du plaisir et de toutes les autres passions, et que vous, au contraire, vous prétendiez que le plaisir était souvent vainqueur de l'homme même qui a la science en partage, et que nous n'avons pas voulu vous accorder ce point; vous nous avez, dis-je, demandé après cela : Protagoras et Socrate, si se laisser vaincre par le plaisir n'est pas ce que nous disons, qu'est-ce que c'est? Et apprenez-nous en quoi vous le faites consister. Si nous vous avions alors répondu tout aussitôt que c'est dans l'ignorance, vous vous seriez moqués de nous : à présent vous ne pourrez le faire sans vous moquer en même temps de vous-mêmes. Car vous avez reconnu que ceux qui pèchent dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire, des biens et des maux, pèchent pas défaut de science, et non de science simplement, mais de cette espèce particulière de science qui apprend à mesurer, comme vous l'avez avoué ensuite. Or, vous savez que toute action où l'on pèche par défaut de science a l'ignorance pour principe. Ainsi, se laisser vaincre par le plaisir est la plus grande de toutes les ignorances. Protagoras, que voici, se vante de guérir cette maladie, ainsi que Prodicus et Hippias. Mais vous, parce que vous

pensez que c'est toute autre chose que l'ignorance, vous ne vous adressez point à ces sophistes, et vous n'envoyez pas vos enfans à leur école, comme si ces sortes de choses ne pouvaient s'enseigner. Au lieu de leur faire part de votre argent, vous le ménagez, et par là vous faites mal et vos affaires domestiques et les affaires publiques.

Voilà ce que nous aurions à répondre au vulgaire. Maintenant je vous demande, Hippias et Prodicus, aussi bien qu'à Protagoras, afin que vous preniez part à la conversation, si vous jugez que ce que je viens de dire est vrai ou faux.

Tous décidèrent que rien n'était plus vrai.

Vous avouez donc, repris-je, que l'agréable et le bon, le désagréable et le mauvais, sont une même chose. Et je conjure Prodicus de ne pas faire usage ici de son art de distinguer les noms; car, mon cher, quelque nom qu'il te plaise d'employer, soit agréable, soit joyeux, soit délectable, réponds à ce que je te demande.

Prodicus me l'accorda en souriant, et les autres aussi.

M'accorderez-vous encore ceci, leur dis-je: que toutes les actions qui ont pour objet de nous procurer une vie agréable et sans douleur sont belles et utiles, et que toute action belle est bonne et utile?

Ils en convinrent.

Si donc, ajoutai-je, ce qui est agréable est bon, il n'est personne qui, sachant ou conjecturant qu'il y a quelque chose de meilleur à faire que ce qu'il fait, et que cela est en son pouvoir, se détermine à faire ce qui est moins bon, lorsque le meilleur dépend de lui; et être inférieur à soi-même n'est autre chose qu'ignorance, comme c'est sagesse d'y être supérieur.

Tous l'avouèrent.

Mais quoi! qu'est-ce qu'être ignorant, selon vous? N'est-ce point avoir une opinion fausse, et se tromper sur des objets de grande importance?

Tous l'avouèrent encore.

N'est-il pas vrai, leur dis-je, que personne ne se porte volontairement au mal, ni à ce qu'il prend pour mal; qu'il n'est pas, à ce qu'il paraît, dans la nature de l'homme d'embrasser de propos délibéré ce qu'il croit être mauvais, au lieu de ce qui est bon; et que quand on est forcé d'opter entre deux maux, on ne choisira jamais le plus grand, lorsqu'on peut prendre le moindre?

Nous sommes tous demeurés d'accord de chacun de ces points.

Qu'appelez-vous donc du nom de terreur et de crainte? Entendez-vous pas là la même chose

que moi? Pour moi, je dis que c'est l'attente d'un mal, soit que (ceci s'adresse à toi, Prodicus) vous l'appeliez crainte ou terreur.

Protagoras et Hippias jugèrent que la crainte et la terreur n'étaient autre chose que cela. Prodicus l'accorda de la crainte, et le nia de la terreur.

Peu m'importe, Prodicus; l'essentiel est de savoir si ce qui a été dit précédemment est vrai. Est-il quelqu'un qui se porte volontiers vers les objets qu'il craint, lorsqu'il est maître de se tourner du côté de ceux qu'il ne craint pas? ou cela est-il impossible, suivant nos aveux? Car nous avons reconnu que ce qu'on craint, on le regarde comme un mal, et que jamais personne ne se portera vers ce qu'il regarde comme un mal, ni ne le choisira de propos délibéré.

Tous furent de cet avis.

Tout ceci posé, continuai-je, il faut, Prodicus et Hippias, que Protagoras justifie ici la vérité de ce qu'il a répondu d'abord, un peu après le commencement de cet entretien, lorsqu'il a dit que des cinq parties de la vertu aucune n'était telle que l'autre, et que chacune avait sa faculté particulière : ce n'est pas de cela que je veux parler, mais de ce qu'il a répondu ensuite. Or, il a dit que quatre de ces parties avaient une assez grande ressemblance entre elles; mais

qu'une, le courage, était absolument différente des autres, et que je le reconnaîtrais à la marque suivante : Tu trouveras, Socrate, m'a-t-il dit, des hommes très impies, très injustes, très débauchés, très ignorans, et en même temps très courageux; ce qui fera comprendre l'extrême différence qu'il y a entre le courage et les autres parties de la vertu. Cette réponse m'a grandement surpris dans le moment même; mais ma surprise a bien augmenté depuis la discussion où je viens d'entrer avec vous. Je lui ai donc demandé s'il entendait par courageux les gens hardis; il m'a répondu : Oui; ceux qui vont avec sécurité au-devant des dangers. Te rappelles-tu, dis-je à Protagoras, de m'avoir fait cette réponse?

Il en convint.

Présentement, dis-moi, au-devant de quels objets les hommes courageux vont-ils, selon toi? Est-ce au-devant des mêmes objets qui les lâches?

Non, dit-il.

C'est donc au-devant d'autres objets?

Oui.

Les lâches ne vont-ils pas au-devant des objets propres à inspirer de la confiance, et les courageux au-devant de ceux qui sont propres à inspirer la crainte?

On le dit ainsi communément, Socrate.

A la bonne heure, repris-je ; mais ce n'est pas ce que je te demande ; c'est ton sentiment que je veux savoir. Au-devant de quels objets, dis-tu, que vont les courageux? Est-ce au-devant des objets propres à inspirer la crainte, et les regardant comme tels?

Mais, répondit-il, il vient d'être démontré, par tout ce que tu as dit, que cela est impossible.

Cela est encore vrai, dis-je. Si donc cette démonstration est bien faite, personne ne va au-devant des objets qu'il juge terribles, puisque nous avons vu qu'être inférieur à soi-même est un effet de l'ignorance.

Il l'avoua.

Tous vont donc au-devant des objets qui peuvent inspirer la confiance, tant les courageux que les lâches, et à cet égard les uns et les autres se portent vers les mêmes choses.

Cependant, Socrate, me dit-il, les lâches et les courageux se portent vers des objets tout-à-fait opposés. Sans aller plus loin, les uns vont volontiers à la guerre, et les autres n'y veulent point aller.

Est-ce, repris-je, dans les cas où il est beau ou honteux d'y aller?

Dans les cas où il est beau d'y aller, me dit-il.

Mais s'il est beau d'y aller, c'est aussi une bonne chose, comme nous l'avons reconnu tout-à-l'heure; car nous sommes convenus que toute belle action est bonne.

Tu dis vrai, et je suis toujours dans ce sentiment.

Tu fais bien. Mais qui sont ceux qui refusent d'aller à la guerre, lorsqu'il est bon et beau d'y aller?

Les lâches, répondit-il.

Si c'est une chose belle et bonne, elle est donc aussi agréable?

Cela a été accordé.

Lorsque les lâches refusent d'aller à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable, le connaissent-ils pour tel?

Si nous accordons ce point, répondit-il, nous détruirons tous nos aveux précédens.

Et le courageux ne va-t-il point à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable?

Il en faut convenir.

En général, les courageux, lorsqu'ils craignent, n'ont donc point de craintes honteuses; et il en faut dire autant de leurs confiances.

Cela est vrai, dit-il.

Si elles ne sont point honteuses, ne sont-elles pas belles?

Il l'avoua.

Et si elles sont belles, ne sont-elles pas bonnes?

Oui.

Les lâches, les téméraires et les furieux n'ont-ils pas au contraire des craintes et des confiances honteuses?

Il en convint.

Lorsqu'ils sont hardis en des choses honteuses et mauvaises, est-ce par un autre principe que par le défaut de connaissance et l'ignorance?

Non, dit-il.

Mais quoi! ce qui fait que les lâches sont lâches, l'appelles-tu lâcheté ou courage?

Je l'appelle lâcheté.

Les lâches ne nous ont-ils point paru être tels par l'ignorance des objets véritablement à craindre?

Oui, dit-il.

C'est donc par cette ignorance qu'ils sont lâches.

Il en tomba d'accord.

Tu es d'ailleurs convenu que ce qui les fait lâches, c'est la lâcheté.

Il ne s'en défendit pas.

La lâcheté est donc l'ignorance des objets qui sont à craindre et de ceux qui ne le sont pas.

Il en convint par un signe de tête.

Mais le courage est le contraire de la lâcheté.

Oui.

La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre, n'est-elle pas opposée à l'ignorance de ces mêmes objets?

Il fit un nouveau signe de tête.

L'ignorance de ces objets n'est-elle point la lâcheté?

Il fit encore un signe, mais avec bien de la peine.

La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre est donc le courage, puisqu'elle est opposée à l'ignorance de ces objets.

Ici il ne voulut plus faire de signe, ni dire un seul mot.

Quoi donc, Protagoras, tu ne réponds ni oui ni non à ce que je te demande?

Achève toi-même, me dit-il.

Je n'ai plus, repris-je, qu'une seule question à te faire, savoir, si tu juges encore comme précédemment, qu'il y a des hommes très ignorans et en même temps très courageux?

Socrate, tu t'obstines toujours, ce me semble, à vouloir que ce soit moi qui réponde. Je te ferai donc ce plaisir, et je dis que, d'après ce qui a été accordé, cela me paraît impossible.

Je ne te fais toutes ces questions, lui dis-je, que pour savoir ce qu'il faut penser des parties de la vertu, et en quoi consiste la vertu elle-même. Car ce point une fois mis en évidence,

nous connaîtrons clairement l'objet sur lequel nous avons fait l'un et l'autre un long discours; moi, pour montrer que la vertu ne peut s'enseigner, toi, pour prouver le contraire. Et il me paraît que la conclusion de notre entretien s'élève contre nous, et se moque de nous, comme ferait une personne; et que si elle pouvait parler, elle nous dirait : Socrate et Protagoras, vous êtes l'un et l'autre bien inconséquens. Toi, qui disais d'abord que la vertu ne peut s'enseigner, voilà que tu t'empresses de te contredire, t'attachant à démontrer que toute vertu est science, et la justice et la tempérance et le courage : ce qui conduit manifestement à ce résultat, que la vertu peut être enseignée. En effet, si la vertu était autre chose que la science, comme Protagoras s'efforce de le prouver, il est évident qu'elle ne pourrait s'enseigner : au lieu qu'il serait étrange qu'elle ne le pût pas, s'il était prouvé qu'elle est une science, comme tu travailles, Socrate, à le démontrer. Protagoras, de son côté, après avoir posé pour certain qu'elle peut s'enseigner, paraît faire à présent tout ce qui est en son pouvoir pour montrer qu'elle est toute autre chose que la science; et de cette sorte elle ne serait point de nature à être enseignée. Pour moi, Protagoras, à la vue du trouble et de la confusion extrême qui règne en cette matière, je sou-

haite passionnément de la voir éclaircie ; et je voudrais qu'après la discussion où nous venons d'entrer, nous allassions jusqu'à examiner quelle est la nature de la vertu, pour voir ensuite si elle peut s'enseigner ou non : afin qu'Épiméthée, après avoir tout gâté dans la distribution dont il fut chargé, comme tu l'as raconté, ne nous trompe point encore ici, et ne nous fasse point faire plus d'un faux pas dans cette recherche. Le prévoyant Prométhée, dans ta fable, m'a plu beaucoup plus que le négligent Épiméthée. C'est à son exemple que, portant sur toute la suite de ma vie un regard de prévoyance, je m'applique soigneusement à l'étude de ces matières : et comme je te l'ai dit d'abord, mon plus grand plaisir serait de les approfondir avec toi, si tu y consentais.

Socrate, dit Protagoras, je loue ton ardeur et ton talent à manier la dispute. Car entre tous les défauts dont je me flatte d'être exempt, je suis de tous les hommes le moins jaloux. Aussi ai-je dit souvent de toi, que de tous les jeunes gens de ma connaissance, tu es celui dont je fais le plus d'estime, et que je te mets infiniment au-dessus de tous ceux de ton âge. J'ajoute que je ne serais pas surpris qu'un jour tu prisses place parmi les personnages célèbres pour leur sagesse. Nous converserons une autre fois sur ces

matières quand tu voudras : pour aujourd'hui, j'ai quelque autre chose de pressé à faire.

Va donc, répondis-je, où tes affaires t'appellent. Aussi bien, il y a long-temps que je devrais être rendu où j'ai dit qu'il me fallait aller; et je ne suis resté que pour faire plaisir au beau Callias.

Après ces discours de part et d'autre, nous nous sommes retirés.

GORGIAS,

OU

DE LA RHÉTORIQUE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

« On n'est pas d'accord, dit Olympiodore, sur le vrai but du Gorgias. Les uns prétendent qu'il s'y agit seulement de la rhétorique, sans autre motif, sinon que Socrate, dans sa discussion avec Gorgias, ne parle que de la rhétorique, caractérisant ainsi tout le dialogue par une seule de ses parties. D'autres soutiennent que le Gorgias traite du juste et de l'injuste, parce qu'il y est dit que l'homme juste est heureux et l'homme injuste misérable, d'autant plus misérable qu'il est plus injuste et qu'il l'est plus longtemps; ne s'apercevant pas que ce point de vue est lui-même partiel, et ne se rapporte encore qu'à la discussion de Socrate avec Polus. D'autres enfin voient dans le Gorgias

un dialogue théologique, à cause de l'épisode mythologique qui le couronne; et ceux-ci se trompent encore plus que les autres. Pour nous, nous pensons que le but du Gorgias est l'exposition des principes sur lesquels repose le bonheur public*..... Le Gorgias, dit plus loin Olympiodore, se divise en trois parties: la première, qui comprend la discussion de Socrate avec Gorgias; la seconde, la discussion avec Polus; la troisième, la discussion, avec Calliclès. »

Les critiques modernes ne sont guère plus d'accord entre eux que ceux de l'antiquité. Le Gorgias contient tant de choses, et le lien qui unit toutes ses parties, est si délicat, que, pour peu que ce lien échappe, on peut supposer à ce grand dialogue les buts les plus divers, selon celle de ses parties dont on est frappé davantage; et comme les considé-

* Φαμὲν τοίνυν ὅτι σκοπὸς αὐτῷ περὶ τῶν ἀρχῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν. OLYMPIOD. introduction. Voyez le *Gorgias* de Routh, p. 565.

rations morales et politiques qui remplissent tout le milieu du Gorgias sont bien propres à fixer l'attention, elles devaient paraître aux yeux les plus exercés le centre et le but du dialogue; aussi Schleiermacher lui-même finit-il par incliner à l'opinion d'Olympiodore.

Rien de plus naturel, et pourtant, selon nous, rien de plus inexact. Selon nous, le vrai but du Gorgias est la rhétorique, comme le veut l'opinion la plus vulgaire et la seconde inscription du dialogue, quel qu'en soit l'auteur. Nous rendons hommage à la sagacité d'Olympiodore, qui a très bien compris que tous les points de vue de ses devanciers s'appliquent à une seule partie du dialogue; mais nous croyons que son point de vue a le même défaut; qu'il ne rend pas compte de l'ouvrage tout entier, et que, pour le maintenir dans sa rigueur, il faudrait lui sacrifier toute la partie du Gorgias qui roule sur la rhétorique, et qui n'aurait plus

alors aucune valeur en elle-même. Nous admettons volontiers la division qu'Olympiodore propose du dialogue en trois parties qui se rapportent à Gorgias, à Polus et à Calliclès, et nous croyons qu'en effet cette division embrasse tout l'ouvrage; mais nous pensons que, si cette division est fondée, si les trois parties du dialogue sont liées l'une à l'autre, comme elles doivent l'être, si la troisième dérive de la seconde, et la seconde de la première, les deux dernières ne sont et ne peuvent être que des développemens de la première, et que c'est dans celle-là qu'il faut chercher, avec le motif des deux autres, le but de tout le dialogue. Or, la première partie du Gorgias, la discussion de Socrate avec Gorgias roule incontestablement sur la rhétorique.

Si le sujet de la première partie du Gorgias est la rhétorique, que sont les autres relativement à celle-là? Des preuves nouvelles, des principes du haut desquels le résul-

tat obtenu dans la première partie s'aperçoit mieux; et comme il est dans la nature des principes d'être plus généraux que la conséquence à laquelle ils doivent mener, les deux dernières parties du Gorgias ne peuvent démontrer la première, que précisément à condition de la surpasser en généralité, en grandeur et en intérêt; de là l'illusion de Schleiermacher et d'Olympiodore. Socrate engage la discussion avec Gorgias sur la rhétorique, qu'il traite sévèrement. Gorgias la défend et se défend lui-même avec la finesse et la mesure que lui attribue l'histoire; mais comme il est âgé, qu'il est étranger à Athènes, et y remplit une mission diplomatique, il ne se livre à la discussion qu'avec une certaine réserve; et quand elle entre dans le fond des choses, il cède la parole à son disciple Polus, jeune homme plus propre à soutenir une discussion un peu vive. Or, pour traiter à fond la question de la rhétorique, il faut avoir résolu celle du juste et de l'injuste,

car la justice est la matière même de la rhétorique, puisque l'orateur parle toujours dans l'assemblée du peuple, pour ou contre des lois qu'il croit justes ou injustes, et devant les tribunaux, dans des causes civiles ou politiques, pour ou contre un accusé qu'il veut faire considérer comme ayant agi justement ou injustement. Il faut savoir si la rhétorique peut rien se permettre contre la justice, car de la solution de ce point dépend l'idée que nous devons nous faire de la rhétorique. La seconde partie du Gorgias, ou la discussion avec Polus, doit donc être considérée comme une suite nécessaire de la première, et la troisième, la discussion avec Calliclès, n'étant évidemment que le développement et la généralisation de la seconde, puisqu'on y traite encore de la justice, mais avec plus d'étendue et de rigueur, se rapporte encore à la première, et par conséquent à la rhétorique. En effet, la discussion avec Calliclès achevant de démontrer que la jus-

tice est la règle absolue de nos actions, non-seulement d'après les institutions sociales, mais selon la vérité des choses, il suit que la rhétorique ne peut rien se permettre contre la justice, et que si la rhétorique s'écarte de la justice, elle se met en dehors et de l'ordre social et de l'ordre naturel, qui tous deux proclament la justice comme la loi suprême de l'humanité, et attachent à son infraction des suites terribles et inévitables. De là, de conséquences en conséquences, cet épilogue mythologique où les suites de l'injustice non expiée en ce monde sont renvoyées à un autre où il n'y a plus d'ajournement ; épilogue qui se rapporte toujours à cette conclusion, que la rhétorique, qui ose se mettre en contradiction avec la justice, qui sauve son client, même coupable, et ne regarde que le succès du moment, cette rhétorique est à-la-fois et une bassesse pour celui qui l'emploie, et une calamité pour celui qu'elle croit sauver. Donc toutes les parties du Gorgias tiennent

l'une à l'autre; donc toutes ont un but commun, la réfutation de la fausse rhétorique; donc la rhétorique est le vrai but du Gorgias, et les principes supérieurs auxquels Platon en appelle ne sont dans toute leur sublimité que la route nécessaire pour arriver logiquement à la conséquence qu'il voulait établir. Et si l'on objecte que cette conséquence est bien peu importante pour une discussion aussi élevée, nous répondrons que c'est méconnaître entièrement la place de la rhétorique dans l'ordre social de l'antiquité, où toutes les affaires publiques et privées se traitant devant le peuple entier ou devant une portion considérable du peuple, la parole était l'instrument universel, l'éloquence la condition de toute influence, et la rhétorique l'étude obligée de tout homme d'état.

Le but, la place et la liaison de toutes les parties du Gorgias ainsi déterminés, on suit aisément Platon dans la longue carrière qu'il

parcourt librement sans s'arrêter à en marquer les intervalles.

Déjà du temps de Platon la rhétorique s'était définie elle-même l'art de persuader; et cette définition est encore celle qu'elle garde aujourd'hui. Si la définition est exacte, c'est-à-dire complète, elle ne doit supposer rien au-delà; elle n'admet aucunes réserves secrètes qui puissent la modifier, la resserrer ou l'étendre, et y introduire aucun élément étranger. Si donc la rhétorique est l'art de persuader, et rien autre chose, c'est la persuasion qu'elle opère, et rien de plus; la persuasion, dis-je, prise en elle-même, et quelle qu'elle soit. Mais qu'est-ce que la persuasion en elle-même? une croyance, une opinion. Or, il y a des croyances et des opinions fausses, comme il y en a de vraies. La rhétorique ou l'art de persuader est l'art de produire les unes comme les autres; autrement il faut changer la définition, et la changer c'est la détruire.

Pour maintenir la définition qu'elle s'est faite elle-même, la rhétorique est donc contrainte de reconnaître que son objet est de persuader dans les limites de la vérité ou en dehors de ces limites, pourvu qu'elle persuade ; qu'elle est une ouvrière d'erreur aussi bien que de vérité, ou plutôt qu'il n'y a pour elle ni faux ni vrai ; qu'elle ne s'occupe ni de l'un ni de l'autre, mais seulement du succès, par quelque route qu'elle y arrive ; qu'elle est indifférente à la vérité ou au mensonge, c'est-à-dire, qu'elle est essentiellement un art de mensonge, puisque tout est mensonge là où le mensonge et la vérité peuvent être arbitrairement employés. De là toutes les conditions de la rhétorique, et la plus caractéristique de toutes, la condition de parler devant des auditeurs qui ne connaissent pas la matière sur laquelle on leur parle ; car avec un auditoire éclairé, la rhétorique n'a plus qu'un seul moyen de succès, la vérité : et dans ce cas la puissance de

la rhétorique est limitée ou détruite, puisque alors sa puissance n'est plus que celle de la vérité. Ainsi, pour déployer une puissance qui lui soit propre, il faut que la rhétorique ait affaire à des ignorans ; et comme sur toutes choses le nombre des hommes instruits est très petit, il faut que la rhétorique ait à faire à la multitude, comme représentant l'ignorance ; de sorte qu'à parler rigoureusement, la rhétorique ou l'art de persuader n'est que l'art de trouver des expédiens mensongers pour paraître savoir, sans savoir en effet, aux yeux de gens qui ne savent pas ; pour paraître juste, homme de bien, bon citoyen, sans l'être ; enfin, pour mettre partout l'apparence à la place de la réalité.

S'il en est ainsi, la rhétorique n'est point un art. En effet, la rhétorique ne réussit qu'en flattant les parties inférieures de la nature humaine, tandis que le caractère de l'art est de s'adresser à ce qu'il y a de plus noble en nous, et de réveiller les sympa-

thies puissantes, mais cachées, de l'âme avec la vérité par l'intermédiaire de la beauté, employée comme une forme de la vérité elle-même. Le beau est agréable, et l'art plaît sans doute; mais l'agrément n'est pas la beauté, et l'art se propose autre chose que de faire plaisir. La rhétorique, indifférente à la vérité, substitue l'agrément à la beauté, et cherche seulement à plaire. La rhétorique n'est donc pas un art : c'est une routine sans principes, dit Platon, ἐμπειρία τις, une pratique servile, un métier qu'il ne craint pas de comparer aux métiers les plus bas, à celui de la cuisine, par exemple; car tous deux ont le même but, savoir le plaisir, et tous deux ne sont que deux espèces diverses d'un même genre, la flatterie. Telles sont les conséquences qui sortent naturellement de la définition convenue de la rhétorique; et nous doutons que la rhétorique ancienne ou moderne puisse y échapper. Nul avocat, nul académicien ne pourrait faire une plus belle

défense que Gorgias, et cependant il est forcé de reculer devant le bon sens et la dialectique inexorable de Socrate.

Polus vient à son secours, et, sans s'en douter, soulève des questions qui tournent contre lui et accablent la rhétorique. Il s'avise de la défendre par les résultats qu'elle donne. L'élève de la rhétorique, l'orateur, dit Polus, domine les juges, et les assemblées du peuple, et peut perdre ses ennemis, les ruiner, les bannir, les faire mettre à mort, ou servir ses amis et soi-même; il en est le plus heureux des hommes puisqu'il en est le plus puissant, et il est tout-puissant, puisqu'il fait tout ce qu'il veut. Non, répond Socrate, l'orateur n'a pas de pouvoir pour cela qu'il peut ruiner, bannir ou mettre à mort; car à ce compte on pourrait dire que le plus scélérat des hommes en est le plus puissant, puis qu'il peut à tout moment incendier ou égorger, pourvu qu'il parvienne à échapper au châtiment. L'audace impunie n'est pas

du pouvoir ; le pouvoir est, il est vrai, de faire ce qu'on veut ; mais il faut bien distinguer entre les déterminations régulières de la volonté et les caprices déréglés du desir. La volonté se rapporte essentiellement au bien ; c'est là son objet constant et fixe, sa fonction propre et sa loi ; c'est là aussi sa grandeur et sa puissance. En effet l'action déréglée est tout individuelle, faible et périssable : née du caprice d'un moment, elle s'épuise dans le délire ou le crime du moment qui suit, pour se dissiper aussitôt devant les lois supérieures de l'ordre, qui surmontent et entraînent tout. L'action légitime, au contraire, par son rapport à la loi qui est toujours général, en contracte une sorte de généralité, et par là s'associe à la durée et à la force de l'ordre qu'elle réfléchit. Le pouvoir injuste n'est donc au fond que faiblesse et impuissance ; le pouvoir légitime est seul fort, seul il est du pouvoir ; car, comme le dit très bien Platon, quoiqu'un

peu subtilement, on ne veut pas son mal, quoique souvent on le fasse, on ne veut que son bien; on ne veut donc que le bien. On ne veut pas, à proprement parler, la chose que l'on fait en vue d'une autre; on ne veut que la chose en vue de laquelle on fait ce qu'on fait. Ce n'est pas la médecine amère que l'on veut, mais la santé qu'elle peut donner; ce n'est pas le crime que l'on veut, mais le bien qu'on espère au-delà. D'où il suit que l'homme ne voulant que le bien, s'il fait le mal, il ne le veut pas; il ne fait donc pas ce qu'il veut en faisant le mal; il n'a pas de pouvoir. L'élève de la rhétorique, comme le tyran, s'il ne fait pas le bien, ne veut pas ce qu'il fait; il n'est pas puissant. Reste à prouver qu'il n'est pas heureux.

En quoi peut consister le bonheur d'un être? Que l'on y pense sérieusement et qu'on voie s'il est possible que le vrai bonheur d'un être soit ailleurs que dans son rapport le plus intime à sa loi, et s'il est possible que

la loi d'un être soit ailleurs que dans sa vraie nature. Or, qu'est-ce que l'homme? une nature intelligente et libre, dont la loi par conséquent est la vérité et la justice. Le rapport de l'homme à la justice et à la vérité, voilà sa loi, voilà l'ordre pour lui et son vrai bonheur; être en dehors de la justice et de la vérité, voilà pour lui le désordre et la misère. C'est donc dans l'âme que gît réellement le bonheur et le malheur; c'est dans les profondeurs de l'homme invisible que se passent les évènemens heureux ou malheureux de la vie. On ne peut dire d'un homme, fût-il le grand roi, dit Platon, s'il est heureux ou malheureux, tant qu'on ne sait pas où en est son âme par rapport à la science et à la justice. Plus il y a d'injustice et d'ignorance, plus il y a de malheur réel, quel que soit le bonheur apparent. Si donc le malheur véritable est l'infraction à l'ordre, il suit que le malheur est de commettre une injustice et non de la recevoir, d'être tyran,

non d'être victime, d'être oppresseur, non d'être opprimé, et qu'ainsi l'orateur est loin d'être heureux parce qu'il peut être injuste, encore moins parce qu'il peut l'être impunément. En effet, non-seulement l'ordre condamne toute injustice; mais quand une injustice a été commise, l'ordre y attache une peine, obligatoire pour l'être moral. Éluder cette peine, c'est faire à l'ordre une infraction nouvelle, c'est s'enfoncer encore plus dans le désordre et dans le malheur. Pensons-y bien. La vraie existence est celle de l'intelligence. Le vrai, le juste, le bien, le beau, l'ordre seul existe substantiellement; le faux, l'injuste, le mal, le désordre tentent d'être en quelque sorte, sans pouvoir entrer en possession de l'existence. Le mal et le désordre sont des négations. La peine ou la satisfaction à la loi qui attache à l'injustice l'obligation d'une réparation douloureuse, est déjà un retour à l'ordre et à la véritable existence; c'est à son tour une négation de la

négation du crime qu'elle rachète ou qu'elle abolit, et par conséquent un bien. Au contraire, qu'est-ce que l'impunité, à parler philosophiquement? Ce n'est pas autre chose qu'une tentative plus ou moins vaine pour donner de l'existence et de la durée à ce qui n'en peut et n'en doit pas avoir : c'est la tentative déplorable d'une séparation radicale d'avec l'ordre; c'est le sceau mis sur le crime, et par conséquent sur le malheur. De là la maxime de Platon, que l'injustice est déjà un grand mal, mais que l'injustice impunie est le plus grand et le dernier des maux.

Ces considérations décisives qui dominent la discussion ne nous dispensent pas de faire connaître des argumens d'un ordre inférieur, rigoureux, mais subtils, qui occupent dans Platon une très grande place, et que le lecteur ne sera peut-être pas fâché de trouver ici resserrés et résumés en peu de mots.

Pour prouver à Polus qu'il vaut mieux re-

cevoir une injustice que de la commettre, Socrate part de l'identité du bien et du beau, identité qui, dans la philosophie de Platon, a le rang et l'autorité d'un principe. A considérer la question sous le rapport de la beauté, tout le monde convient qu'il n'est pas beau de commettre une injustice, et qu'il est plus contraire au beau de la commettre que de la recevoir. Tel est le sentiment universel du genre humain, qu'on ne peut rejeter sans rejeter sa propre nature. Maintenant de quoi se compose l'idée du beau? de l'agréable et du bien (τὸ ἀγαθὸν) en toutes choses, pour les figures, les couleurs, la musique, les sciences, la morale. Le beau étant donc le bien et l'agréable, le laid se définit par les contraires, savoir, ce qui est douloureux et mauvais. Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est évidemment parce que cela est ou plus douloureux, ou plus mauvais. Or est-il plus douloureux de faire une injustice que de la

recevoir? Non. Ce n'est donc pas à cause de la douleur que l'injustice est laide; ce n'est pas par conséquent à cause de la douleur et du mal pris à-la-fois; c'est donc le mal en lui-même qui nous fait regarder l'injustice comme plus honteuse à commettre qu'à recevoir, et l'injustice ne blesse le sentiment du beau que parce qu'elle est contraire à la notion du bien. D'où il suit que le consentement universel dépose qu'il est mieux de recevoir l'injustice que de la commettre. Mais le bien dans son opposition à l'agréable, c'est l'utile en soi. Aussi dans l'application Platon emploie souvent le mot ὀφέλιμον pour synonyme d'ἀγαθὸν. Or nul ne préférant le laid au beau, le mal au bien, le nuisible à l'utile, Socrate a donc démontré à Polus que lui-même n'aimerait pas mieux faire une injustice que de la recevoir. Voilà pour la première maxime. — Quant à la seconde, savoir, que la punition de l'injustice vaut mieux que son impunité, le raisonnement de Socrate

n'est pas moins concluant, et il est du même genre que le précédent. Être puni de l'injustice qu'on a commise, c'est être puni justement. Or, d'après le sentiment universel, tout ce qui est juste est beau; et si punir justement est beau, l'effet ayant le caractère de sa cause, être puni est beau conséquemment; et le beau étant le bien, c'est-à-dire étant ou agréable ou utile, comme on l'a dit plus haut, à défaut de l'agrément, qui ne se rencontre pas dans la punition, il faut que l'utilité y soit. Mais relativement à quoi? relativement à l'âme. L'âme a ses biens et ses maux comme le corps a les siens. Les maux du corps sont la pauvreté, la maladie, l'obscurité, les pertes et les privations physiques; ceux de l'âme sont l'ignorance, la lâcheté, l'intempérance, l'injustice. Mais le sentiment intime du genre humain et l'opinion universelle faisant regarder les maux de l'âme comme plus honteux et plus laids que ceux du corps de toute la différence de la beauté de l'âme d'avec celle

du corps; donc, dans la théorie de l'identité du beau et du bien, les uns sont de plus grands maux que les autres; et, toujours dans la même théorie, comme ils ne sont pas tels parce qu'ils causent une douleur plus grande, il reste que ce soit parce qu'ils sont plus nuisibles. Les maux de l'âme, et parmi eux l'injustice, sont donc les maux les plus nuisibles, les derniers de tous les maux. La médecine est la réparatrice du corps; la puissance judiciaire, la justice (ἡ δίκη), est la libératrice de l'âme. La justice est plus belle que la médecine : elle est donc meilleure; et comme la médecine n'agit pas par le plaisir, mais par la douleur, c'est aussi par la douleur que la justice agit et délivre l'âme. Le coupable qui évite la punition est un malade qui évite le fer et le feu qui seuls peuvent le sauver, sans se douter que tous ses efforts pour échapper à la punition qu'il mérite, n'ont d'autre effet que d'empêcher qu'il soit délivré de son mal. La conclusion de tous ces raisonnemens

est que notre premier soin doit être de ne commettre aucune injustice, et le second, quand nous en avons commis une, d'invoquer la punition au lieu de l'éviter, et de nous hâter de nous délivrer par elle de cette triste maladie de l'injustice et du désordre, qui pourrait, en séjournant dans l'âme, y engendrer une corruption incurable.

Maintenant appliquons tout ceci à l'éloquence. Loin que l'orateur soit heureux de pouvoir commettre l'injustice à son profit ou au profit de ses amis, il en est profondément malheureux; loin qu'il soit heureux de pouvoir par la rhétorique assurer à lui-même ou à d'autres l'impunité de l'injustice, cette impunité est pour lui et pour eux le dernier des malheurs; et si la rhétorique voulait être vraiment utile, elle devrait faire précisément le contraire de ce qu'elle fait, et au lieu de défendre un client coupable contre la juste sentence d'une punition salutaire, elle devrait la solliciter en son nom comme un bienfait.

Écoutons Platon. « Votre ennemi, dit-il à l'orateur, a-t-il commis une injustice, et voulez-vous lui nuire? faites tout pour l'empêcher d'être cité devant un tribunal. Ne pouvez-vous l'empêcher? Il faut le tirer d'affaire à tout prix; de sorte que, par exemple, s'il a volé de l'argent, il ne le rende pas, mais le garde ou l'emploie en dépenses criminelles; si son crime mérite la mort, qu'il ne la subisse pas, et, s'il se peut, qu'il ne meure jamais et soit immortel dans le crime. S'agit-il, au contraire, d'un de vos amis, ou de vos proches, ou de vous-même? Hâtez-vous d'exposer le crime au grand jour; présentez-vous de bon cœur à la justice, comme au médecin, pour souffrir les incisions et les brûlures sans regarder à la douleur; il ne faut penser qu'à ce qu'on a mérité. Sont-ce des fers? il faut leur tendre les mains; une amende? la payer; l'exil? s'y condamner; la mort? la subir; enfin il faut déposer contre soi-même, et mettre en œuvre toutes les res-

sources de la rhétorique, afin que, par la manifestation et la correction de son crime, on se délivre du plus grand des maux, qui est l'injustice. »

Gorgias et Polus, n'ayant pas osé contester les principes moraux de Socrate, sont conduits aisément, d'aveu en aveu, à une contradiction manifeste avec leurs premières prétentions. Mais ils trouvent un défenseur dans leur hôte Calliclès, orateur et philosophe très accrédité à Athènes, et qui, pour échapper aux conséquences de la dialectique de Socrate, nie hardiment ses principes, et développe le système philosophique sur lequel s'appuient intérieurement ses deux amis, sans oser le montrer à nu et le défendre.

Quel est ce système? L'éternel système des tyrans et des charlatans, de tous les contempteurs de l'espèce humaine : le système que Platon a déjà réfuté dans le Théétète et le Philèbe, et dont il dévoile et réfute ici les conséquences oratoires et politiques

Socrate, selon Calliclès, n'a pas eu grand'-peine à triompher de Gorgias et de Polus; car il a toujours argumenté de l'ordre légal. Sans doute, dans l'ordre légal, il n'y a rien de plus beau que la justice, et il est plus honteux de commettre l'injustice que de la recevoir; d'où Socrate s'est empressé de conclure qu'il en est ainsi dans la vérité des choses. Mais ce n'est là qu'une déclamation bonne pour le peuple et les enfans; car autre chose est l'ordre légal, autre chose l'ordre naturel. La loi de la nature est que l'homme cherche le plaisir et le bonheur, et ne s'arrête que devant la limite de ses forces. Le plus fort l'emporte donc et doit l'emporter sur le plus faible, et l'inégalité est d'institution naturelle. Le monde se partage naturellement et légitimement en forts et en faibles, en oppresseurs et en opprimés, en tyrans et en esclaves. Il en est ainsi dans l'espèce animale, dont l'espèce humaine n'est qu'une continuation; et il en est encore ainsi

dans l'espèce humaine elle-même, si on l'examine bien, et si on consulte sincèrement son histoire. Mais les faibles, par peur et par envie, ont inventé les lois et l'égalité, c'est-à-dire une fausse justice qui essaie d'arrêter la vraie justice, d'établir un équilibre chimérique, de donner des droits à tous, même à la faiblesse, en dépit de l'ordre naturel, qui veut que les plus forts et les meilleurs soient les premiers; ordre si vrai, que toutes les institutions humaines le comprimment à peine, et que, malgré les entraves légales, il reparaît avec tout esprit énergique et ferme qui rétablit les droits de la supériorité naturelle, et ressaisit la souveraineté par force ou par adresse, ici par l'épée, là par la parole, selon les temps et les lieux. Le but de la vie, pour tout homme qui pense, est de se faire jour à travers ces barrières artificielles, d'acquérir de la fortune et du pouvoir, de servir ses amis, d'écraser ses ennemis, de satisfaire ses passions et

d'être heureux. Telle est la vérité des choses. La philosophie qui méconnaît l'ordre naturel et se passionne pour l'ordre légal et pour l'idéal abstrait d'une fausse justice, est une philosophie niaise. Le vrai philosophe est l'élève de la rhétorique, qui, connaissant son époque, marche à la domination par la parole, et gouverne les hommes qu'il méprise; tandis que Socrate, avec son enthousiasme pour l'ordre légal et la justice, serait incapable de se défendre contre les caprices et les retours de ce peuple qu'il sert et qu'il aime, mais que ses ennemis gouvernent et peuvent à tout moment soulever contre lui.

Il faut voir dans Platon avec quelle vigueur de dialectique Socrate examine et combat pied à pied chacun des points du système moral et politique de Calliclès, opposant aux sophismes de son altière immoralité les argumens les plus simples et les plus forts, tirés de la conscience du genre humain, et

partout élevant le sens commun à la plus haute philosophie. Mais il faut nous contenter de présenter ici les résultats de cette admirable polémique.

1° Socrate, trouvant dans le discours de Calliclès ces deux mots *les plus forts* et *les meilleurs* presque toujours ensemble, s'attache à dissiper cette confusion et à distinguer l'idée de la force et celle de la justice. Veut-on les confondre ? il faut de deux choses l'une : ou ramener l'idée de la justice à celle de la force, ou l'idée de la force à celle de la justice; il faut par les meilleurs, entendre les plus forts, ou par les plus forts, les meilleurs; et dans les deux cas les attaques de Calliclès contre l'ordre légal et la justice sociale tombent également; car si la justice est la force, la plus grande force étant dans le plus grand nombre, et le plus grand nombre ayant fait et maintenant les lois, ces lois qui déclarent que la justice est dans l'égalité et qu'il est plus honteux de commettre

une injustice que de la souffrir, il s'ensuit que ce qui est selon la loi est aussi selon la nature, puisque, en fait de force, l'autorité dernière est incontestablement le plus grand nombre; ou si l'on essaie de ramener l'idée du plus fort à celle du meilleur, c'est-à-dire apparemment du plus juste, on s'impose alors l'obligation de tirer rationnellement l'idée de tyrannie de l'idée de justice, et de prouver que l'homme juste a le droit de se faire une part plus large dans la distribution des biens de ce monde, au lieu de s'imposer à lui-même la règle qu'il prescrit aux autres, et se de soumettre à la justice de la société humaine, qui est l'égalité. Enfin, si l'on essayait de tourner la justice contre elle-même, sur ce principe que le meilleur et le plus juste est le plus digne de commander, il faudrait se hâter de répondre que le meilleur et le plus juste est le plus digne de commander sans doute, mais selon les règles de la justice; ce qui

renverse toute idée de pouvoir arbitraire. La justice consiste d'abord à se commander à soi-même, avant d'essayer de commander aux autres; elle consiste à gouverner ses passions, au lieu d'y soumettre ses semblables. L'idée qui répond immédiatement à l'idée de la justice, n'est pas celle de la domination, mais de la tempérance. Ainsi, de quelque manière que l'on considère et que l'on prenne l'expression de *plus fort* et de *meilleur*, on n'en peut rien tirer contre l'ordre légal, qui nous apparaît alors comme fondé sur la double base de la force et de la justice, confondues ensemble, et imposant à qui que ce soit et à tous les titres le respect des lois, l'égalité et la tempérance.

2° Mais la tempérance est une folie dans un système qui réduit le souverain bien au plaisir et tout mal à la seule douleur. Voici contre ce système quelques argumens qui rappellent ceux du Philèbe. Le bien et le mal sont contraires l'un à l'autre et ne peu-

vent aller ensemble, ils s'excluent absolument; tandis que le plaisir et la peine se tiennent, s'engendrent l'un l'autre et disparaissent l'un avec l'autre. Car le plaisir n'est que la satisfaction d'un desir; tout desir est un besoin; tout besoin pris en soi est pénible : où cesse le besoin, cesse le desir, et où cesserait le desir, cesserait en même temps le plaisir de le satisfaire. La fin de la peine est donc la fin du plaisir; la peine et le plaisir sont donc des phénomènes relatifs, sans caractère fixe et indépendant, tandis que dans l'intelligence le bien exclut le mal, ou le mal le bien, et que la fin de l'un, loin d'être la fin de l'autre, en est le commencement et le triomphe. Si donc le bien est absolu et le plaisir relatif, le bien et le plaisir ne sont pas la même chose. — Non-seulement la peine et le plaisir sont relatifs en eux-mêmes, ils le sont encore par la diversité des sujets auxquels ils s'appliquent également. En effet, on voit les méchans et

les bons souffrir ou jouir à-peu-près de même; l'homme raisonnable n'est pas plus exempt de chagrins que l'insensé, seulement il les supporte autrement, les gouverne et les contient: le brave souffre comme le lâche, et le héros comme la faible femme. Ni l'étude, ni la sagesse, ni la force de l'âme, ni l'exercice assidu de la vertu, ne sauvent personne de l'humiliant partage du plaisir et de la peine avec tout ce qu'il y a de plus dégradé sur la terre. Qu'est-ce donc qu'un sentiment commun aux êtres les plus opposés? Qu'est-ce autre chose, encore une fois, qu'un misérable phénomène sans caractère propre, résultat nécessaire de l'enveloppe commune à tous, de cette enveloppe qui cache l'homme et ne le constitue pas? Et supposez qu'elle le constitue, supposez que le plaisir soit le bien et la douleur le mal, il s'ensuivrait que quiconque a du plaisir est bon, et quiconque souffre, méchant; que le brave qui souffre, et qui est bon en tant que brave,

est méchant par cela seul qu'il souffre, et que le méchant, parce qu'il jouit, devient bon ; conséquence nécessaire et extravagante qui soulève la conscience du genre humain.

3° Recule-t-on ? distingue-t-on entre les plaisirs, et convient-on que tout plaisir comme tel n'est pas le bien, mais qu'il y a des plaisirs bons, et d'autres mauvais ? Cette concession est la ruine du système entier; car c'est admettre le bien et le mal comme distincts du plaisir et de la peine, et mesurer la quotité morale du plaisir, non plus sur son intensité ou sa durée, c'est-à-dire sur lui-même, mais sur un modèle étranger et indépendant, qui est le bien; c'est consentir à ce principe que l'agréable en lui-même n'est ni bon ni mauvais, mais qu'il le devient par son rapport au bien ou au mal; principe qui, dans la déduction et dans la pratique, engendre celui-ci, qu'il faut mettre l'agréable au service du bien, et non le bien au service de l'agréable.

Or, ce dernier principe ramène et résout la question fondamentale du Gorgias; il divise les arts en deux classes : les uns qui s'arrêtent à l'agréable, sans le rapporter au bien; les autres qui ne l'emploient que sous la condition de ce rapport. Ceux-là seuls sont des arts véritables; les autres ne sont pas des arts, mais, comme on l'a déjà vu, des métiers sans principes fixes, qui tous peuvent se résumer sous le titre général de flatterie. L'habileté à jouer de la flûte ou de la lyre est aussi étrangère à l'art que la profession la plus vulgaire; et, selon Platon, il en est ainsi de la poésie lyrique et dramatique, quand elle se propose de plaire à la multitude en lui procurant des émotions agréables qui ne font qu'amollir les âmes au lieu de les épurer et de les fortifier. Or, quelle différence y a-t-il entre la poésie et la rhétorique, sinon que l'une est une rhétorique populaire à l'aide du chant, du rhythme et de la mesure, tandis que l'autre s'adresse à un auditoire moins nombreux

avec la parole toute seule? Mais si leurs moyens diffèrent, leur caractère et leur but se confondent ordinairement; et la rhétorique, comme la poésie, ne se propose guère que de plaire au peuple, et non de le servir, ou de servir les intérêts de ses passions, et non pas ses intérêts moraux. Jusqu'ici l'orateur a-t-il été autre chose qu'un courtisan, et la rhétorique qu'une espèce particulière de la flatterie?

Le vrai orateur et la vraie rhétorique ont devant les yeux un autre but. Le vrai orateur ne veut que le bien; il cherche à être utile, il ne songe pas à plaire; il aime et sert le peuple, il ne le flatte pas. Comme il voit les choses de haut et dans leur ensemble, et que des lumières supérieures lui ont appris les conséquences inévitables du vice, c'est dans leur source qu'il attaque ces conséquences, et sa pensée est toujours avec l'ordre; l'ordre est sa loi suprême, la sphère où lui-même habite sans cesse, et vers laquelle il

élève perpétuellement ses semblables. Convaincu que les choses sont ce que les hommes les font être, et que là où les âmes vont bien ou mal, il est impossible que tout le reste n'aille pas de même, il fait de la force morale de l'état la base de sa force politique. En effet, qu'on y songe sans préjugés; d'où peut venir la faiblesse et la décadence d'un état, sinon de la prédominance des intérêts particuliers sur l'idée du tout que l'état représente? et qu'est-ce que la prédominance des intérêts particuliers, sinon l'égoïsme? et qu'est-ce que l'égoïsme, sinon le vice lui-même et le symptôme manifeste de la corruption intérieure? Le vrai politique, le vrai orateur est donc, avant tout, moraliste; et, après s'être efforcé d'établir les meilleures lois, sa tâche est de les maintenir en mettant en harmonie avec elles les âmes des citoyens par les mœurs et l'éducation. Enseigner et répandre la vertu, c'est donc travailler à la puissance publique; et l'ordre politique n'est

qu'un reflet de l'ordre moral. Or, nulle âme n'est dans l'ordre moral, qui ne sait se gouverner et se tempérer elle-même. La tempérance est la condition de toutes les vertus. Dans cette longue lutte des passions contre le devoir, qui ne finit qu'avec la vie, l'homme tempérant est seul capable de remplir habituellement ses devoirs envers ses semblables et envers les dieux. Être tempérant vis-à-vis ses semblables, c'est être juste ; envers les dieux, c'est être pieux et saint. C'est être aussi courageux, car l'instrument de la tempérance ou de l'empire sur soi-même est le courage. La complaisance pour soi-même, la faiblesse est la route par laquelle tous les désordres envahissent l'âme; et ce qu'il faut d'abord inculquer à l'homme, c'est la mâle habitude de se porter toujours pour ainsi dire en avant du devoir et de l'honneur, advienne ensuite que pourra. La tempérance appuyée sur le courage fonde et maintient la justice et la piété, c'est-à-dire la vertu tout entière, c'est-

à-dire encore le bonheur; car le bonheur pour une âme ne peut être que dans le bien et dans l'ordre.

La première loi de l'ordre, nous l'avons vu, est d'être fidèle à la vertu, et à cette partie de la vertu qui se rapporte à la société, savoir la justice. Mais si l'on y manque la seconde loi de l'ordre est d'expier sa faute; et on ne l'expie que par la punition. Les publicistes cherchent encore le fondement de la pénalité. Ceux-ci, qui se croient de grands politiques, le trouvent dans l'utilité de la peine pour ceux qui en sont les témoins, et qu'elle détourne du crime par la terreur de sa menace et sa vertu préventive. Et c'est bien là, il est vrai, un des effets de la pénalité, mais ce n'est pas là son fondement; car la peine, en frappant l'innocent, produirait autant et plus de terreur encore, et serait tout aussi préventive. Ceux-là, dans leurs prétentions à l'humanité, ne veulent voir la légitimité de la peine que dans son

utilité pour celui qui la subit, dans sa vertu corrective : et c'est encore là, il est vrai, un des effets possibles de la peine, mais non pas son fondement; car pour que la peine corrige, il faut qu'elle soit acceptée comme juste. Il faut donc toujours en revenir à la justice. La justice, voilà le fondement véritable de la peine : l'utilité personnelle et sociale n'en est que la conséquence. C'est un fait incontestable, qu'à la suite de tout acte injuste l'homme pense, et ne peut pas ne pas penser qu'il a démérité, c'est-à-dire mérité une punition. Dans l'intelligence, à l'idée d'injustice correspond celle de peine; et quand l'injustice a eu lieu dans la sphère sociale, la punition méritée doit être infligée par la société. La société ne le peut que parce qu'elle le doit. Le droit ici n'a d'autre source que le devoir, le devoir le plus étroit, le plus évident et le plus sacré, sans quoi ce prétendu droit ne serait que celui de la force, c'est-à-dire une atroce injustice, quand

même elle tournerait au profit moral de qui la subit, et en un spectacle salutaire pour le peuple : ce qui ne serait point alors; car alors la peine ne trouverait aucune sympathie, aucun écho, ni dans la conscience publique, ni dans celle du condamné. La peine n'est pas juste parce qu'elle est utile préventivement ou correctivement, mais elle est utile et de l'une et de l'autre manière parce qu'elle est juste. Cette théorie de la pénalité, en démontrant la fausseté, le caractère incomplet et exclusif des deux théories qui partagent les publicistes, les achève et les explique, et leur donne à toutes deux un centre et une base légitime. Elle n'est sans doute qu'indiquée dans Platon, mais elle s'y rencontre en plusieurs endroits, brièvement, mais positivement exprimée; et c'est sur elle que repose la théorie sublime de l'expiation. Puisque c'est une loi de l'ordre que toute injustice ait son châtiment, après s'être écarté de l'ordre en commettant une injustice, ce serait

s'en écarter plus encore que de ne pas subir la punition qu'il nous impose; ce serait aggraver le désordre, et par conséquent la misère, tout désordre étant misère, comme tout ordre est bonheur. En maintenant donc la justice distributive, la loi qui attache la peine à toute infraction à l'ordre, l'homme d'état donne au peuple une leçon salutaire, et travaille au bonheur même de celui qui est puni, puisqu'il le réconcilie avec lui-même, avec la société et la raison universelle. Il est son ami, son bienfaiteur, sa providence, et il est celle de l'état, puisqu'il y fait régner l'ordre légal et moral, qui représente l'ordre essentiel des choses. En effet, Dieu lui-même n'est que l'ordre pris substantiellement : ce monde, en apparence livré à une révolution perpétuelle, suit une marche régulière, et son nom divin est l'ordre, ὁ κόσμος. Une géométrie sublime préside à l'harmonie des êtres; l'égalité géométrique, pour parler comme Platon, est la loi de l'existence universelle,

de la société humaine comme de la nature ; dans les sociétés humaines, l'égalité géométrique est la justice. Mais c'est dans Platon lui-même qu'il faut chercher le développement et suivre l'enchaînement de ces grandes vérités toujours anciennes et toujours nouvelles, qui, après avoir servi de berceau à la société naissante, la soutiennent dans sa course et ne l'abandonneront jamais; qui ne s'éclipsent un moment dans la dissolution des empires, que pour reparaître avec plus de majesté dans les fondemens des empires nouveaux; que nul sage n'a faites, que nul sophiste ne peut détruire; que Platon reçut de Pythagore, qui lui-même les avait puisées aux sources même de la civilisation humaine, que l'Orient légua à l'antique Grèce, la Grèce à Rome, Rome à la société moderne, comme la base et la condition de toute existence sociale, et qui enfin, soit dans le monde réel, soit dans le monde des idées, forment, à travers les siècles et dans

la pensée, une tradition non interrompue et une théorie indestructible dont tous les points comme le dit Platon, sont enchaînés et attachés l'un à l'autre par des liens de fer et de diamant.

Chaque dialogue de Platon est une philosophie tout entière; et le caractère de tout vrai dialogue de ce grand homme est de jeter l'esprit du lecteur qui peut le suivre à travers l'infini en tout sens, et d'entourer chaque sujet particulier de toute la grandeur des principes auxquels l'auteur le rattache. C'est ainsi que dans le Gorgias Platon ne perd jamais de vue son sujet, qui est la rhétorique, mais il l'emporte avec lui pour ainsi dire dans les régions supérieures, et jusqu'au sommet des *idées*. Il s'agit maintenant d'en redescendre. Or, comme le propre des vérités qui ne sont pas de convention est d'être à-la-fois très idéales et très réelles, spéculatives et pratiques tout ensemble, en un moment elles élèvent dans les cieux, en

un moment elles ramènent sur la terre. En effet il suffit de rappeler dans leur simplicité les deux vérités qui résultent de la polémique précédente, savoir, que c'est un mal de commettre une injustice, et un plus grand mal d'en chercher ou d'en procurer l'impunité, pour revenir naturellement à cette malheureuse rhétorique qui, prenant l'apparence pour la réalité, croit faire merveille d'éviter au coupable la punition qui pourrait le réconcilier avec l'ordre et le bonheur et ne cherche pour ses cliens et pour elle-même que l'utilité du moment, le succès et le plaisir.

Si le but de la rhétorique est le succès, l'orateur est un courtisan qui ne peut trop flatter celui auquel il veut plaire, peuple ou tyran, sans s'arrêter devant aucune limite, car où commence la limite de la flatterie, décroît la faveur, et le but est manqué. Il faut donc, pour être conséquent, ou le poursuivre exclusivement, ou le rejeter totale-

ment, et entrer dans les voies de cette autre rhétorique qui a pour but d'améliorer l'homme, et non de lui faire plaisir. Or, pour améliorer les autres, il faut d'abord être bon soi-même. La vertu est donc la condition de la vraie rhétorique, c'est-à-dire de la vraie politique, comme son but et l'utilité morale de l'auditoire ou du pays auquel elle s'adresse. De là la témérité de ceux qui, sans s'être exercés à se gouverner eux-mêmes, osent se porter comme orateurs et hommes d'état, et entreprendre de diriger et de conseiller les autres; et le délire de la renommée, qui donne le titre de politiques à des hommes qui, loin d'avoir amélioré leurs semblables, les ont corrompus autant qu'il était en eux, ne songeant qu'aux intérêts matériels de la société, prenant la grandeur apparente pour la véritable grandeur, l'éclat d'un jour pour la puissance, serviteurs de ceux dont ils se croient les maîtres, et se perdant souvent par les vices mêmes qu'ils

ont nourris et caressés. Après avoir enseigné au peuple le mépris de l'ordre, la cupidité, la vanité, la paresse et la lâcheté, la corruption qui a servi de marche-pied à leur puissance, se retourne contre eux et les précipite. Ils se recrient alors; ils accusent l'ingratitude de leurs contemporains, comme s'ils ne recueillaient pas ce qu'ils ont semé, comme si le maître était reçu à se plaindre de l'élève qu'il a formé, et comme si l'accuser n'était pas s'accuser soi-même!

Par tous ces motifs, Socrate rejette la fausse rhétorique, et se décide pour la vraie, avec laquelle il pourra faire quelque bien, sauver quelques âmes et la sienne : mais il ne se dissimule pas qu'avec celle-là il faut que tôt ou tard il succombe; car il est impossible de faire du bien aux hommes sans se perdre soi-même. Les hommes ne connaissent pas leurs vrais intérêts, et ne sont pas plus capables de préférer qui les aime à qui les flatte, qu'un enfant mal élevé n'est

capable de préférer un sage médecin à un cuisinier habile. Les ennemis de Socrate l'emporteront donc; on mettra Socrate en jugement, et il sera hors d'état de se défendre; car la vraie rhétorique ne fera qu'indisposer davantage ses juges; comme il ne pourra prouver qu'il a cherché à faire plaisir à ses concitoyens, puisque en effet il n'a cherché qu'à leur faire du bien, inévitablement il sera condamné. Il connaît son sort et s'y résigne n'ayant commis aucune injustice, il n'en a aucune à expier; il est donc dans l'ordre, et par conséquent heureux, content de la mort comme de la vie.

Jusqu'ici Platon ne s'est appuyé que sur des argumens tirés de la seule raison, car l'ordre c'est la raison; c'est une loi de la raison qui nous impose l'obligation d'être justes; et c'est une loi de la raison encore qui attache à toute injustice sa punition, punition qui doit être recherchée et acceptée avec des sentimens convenables pour être

expiatoire, c'est-à-dire pour opérer le retour à l'ordre, et par conséquent au bonheur. Mais on ne détruit pas la loi en la violant ou en l'éludant; où manque l'expiation, subsiste encore la loi, qui veut que toute infraction à l'ordre soit punie pour être réparée; et l'on peut bien ne pas accepter la peine avec la disposition convenable, mais on n'y peut pas échapper. Car si les lois de l'ordre sont celles de la raison, les lois de la raison sont celles de la nature des choses, qui est la raison elle-même, et comme la nature des choses ne fléchit jamais, et que son action est nécessaire et universelle, la punition du mal ne rencontre aucun obstacle; elle commence avec lui, se mesure sur lui, dure autant que lui, et ne cesse qu'avec lui. La punition du crime est donc irrésistible; et si elle manque ou paraît manquer en ce monde, elle trouve sa place ailleurs; car le mal, le désordre, doit être vaincu et ramené à l'ordre et au bien qui seul existe. De là,

dans le Gorgias, comme dans le Phédon et la République, un appel à la mythologie du temps, qui couronne l'argumentation rationnelle, et présente la vérité sous le reflet du symbole, sous cette forme populaire que l'énergie spontanée du genre humain s'est suscitée à elle-même et pour son usage, avant que la réflexion fût née et eût créé pour l'élite des esprits cette forme de la pensée plus pure et plus élevée qu'on appelle la philosophie. Platon comprend, respecte et aime trop l'humanité pour en rejeter les inspirations primitives; et loin de mettre aux prises la religion et la philosophie, il essaie partout de les concilier; partout il tire ou il autorise les soupçons et les pressentimens sublimes de sa propre pensée, des convictions du genre humain, déposées dans les traditions religieuses des peuples. Personne n'a mieux saisi l'alliance intime du sens commun et de la science, de la religion et de la philosophie, des croyances populaires et des conceptions

métaphysiques. Indépendant comme un élève de Socrate, mais d'un esprit trop étendu pour n'être pas conciliant, sa philosophie, toujours si haute, semble toujours heureuse de se rencontrer avec les croyances les plus vulgaires de ses semblables. La fin du Gorgias est donc tout-à-fait mythologique. Platon rappelle que si le coupable échappe à l'aréopage, il n'échappera pas aux trois grands juges Éaque, Minos et Rhadamanthe, qui, dans l'autre monde, discernent les coupables et les innocens, envoient les uns dans l'Élysée, les autres dans le Tartare pour y subir la punition qui doit les purifier et les réconcilier avec l'ordre. Mais cette conclusion mythologique n'est point un hors-d'œuvre, et se rapporte encore, comme les autres parties du Gorgias, au but fondamental du dialogue, savoir, que la rhétorique qui cherche à sauver l'homme injuste, le perd au lieu de le sauver; qu'en général la rhétorique qui ne songe qu'à plaire est une fausse rhétorique;

et que la vraie est celle dont le but est de faire du bien aux hommes en leur disant la vérité, en améliorant les âmes, en les élevant sans cesse ou en les rappelant à l'ordre, comme à la seule règle de la vie, à l'unique fin de la vraie existence.

GORGIAS,

OU

DE LA RHÉTORIQUE.

Interlocuteurs,

CALLICLÈS, SOCRATE, CHÉRÉPHON, GORGIAS, POLUS.

CALLICLÈS.

C'est à la guerre et à la bataille, Socrate, qu'il faut, dit-on, se trouver ainsi après coup.

SOCRATE.

Est-ce que nous venons, comme on dit, après la fête, et arrivons-nous trop tard?

CALLICLÈS.

Oui, et après une fête tout-à-fait charmante; car Gorgias, il n'y a qu'un instant, vient de nous dire une infinité de belles choses.

SOCRATE.

Chéréphon, que voici, est la cause de ce retard, Calliclès; il nous a forcés de nous arrêter sur la place.

CHÉRÉPHON.

Il n'y a point de mal, Socrate : en tout cas, j'y remédierai. Gorgias est mon ami : ainsi il nous répétera les mêmes choses à présent, si tu veux ; ou, si tu l'aimes mieux, se sera pour une autre fois.

CALLICLÈS.

Quoi donc, Chéréphon? Socrate est-il curieux d'entendre Gorgias?

CHÉRÉPHON.

Nous sommes venus tout exprès.

CALLICLÈS.

Eh bien, quand vous voudrez venir chez moi, Gorgias y loge *, vous l'entendrez.

* Il paraît que tout ce préambule se passe devant la maison de Calliclès, qui cause un moment avec Socrate et Chéréphon avant de les introduire et de les présenter à Gorgias. C'est là l'opinion d'Olympiodore, du Scholiaste, de Heindorf, et de tous les critiques, excepté Schleiermacher, qui place le lieu de la scène sur une place publique, ou peut-être au Lycée. Mais, dans ce cas, il y aurait quelque allusion directe ou indirecte. Il ne faut pas oublier non plus que c'était surtout dans des maisons particulières que parlait Gorgias, étranger et chargé d'une mission diplomatique. Platon le dit expressement dans le grand Hippias. Schleiermacher trouve qu'il serait assez peu poli à Calliclès de laisser là ses hôtes Gorgias et Polus, pour venir causer avec Socrate : mais rien de plus naturel que d'aller au-devant de gens qui vous font visite, et qu'on va recevoir à l'entrée de sa maison. C'est l'affaire de quelques mi-

SOCRATE.

Je te suis obligé, Calliclès; mais serait-il d'humeur à s'entretenir avec nous? Je voudrais apprendre de lui quelle est la vertu de son art, ce qu'il prétend savoir et ce qu'il enseigne. Pour le reste, il en fera, comme tu dis, l'exposition une autre fois.

CALLICLÈS.

Rien n'est tel que de l'interroger lui-même, Socrate; car c'est là précisément un des points de la leçon qu'il vient de nous faire. Il disait tout-à-l'heure à ceux qui étaient présens de l'interroger sur ce qu'ils voudraient, se faisant fort de les satisfaire sur tout.

nutes, un simple échange de complimens. La plus forte objection de Schleiermacher est tirée de cette phrase de Calliclès, *quand vous voudrez venir chez moi*, qui ne suppose guère en effet que le lieu de la conversation est la maison ou la porte de Calliclès; car on n'invite pas les gens à venir où ils sont. Mais à la réflexion, on trouve que chez lui ou près de chez lui Calliclès peut très bien parler ainsi, et dire à Socrate et à Chéréphon, qu'il n'ose pour cette fois engager Gorgias à se répéter, mais que Gorgias loge dans sa maison, et qu'ils sont avertis une fois pour toutes que, *quand ils voudront y venir*, c'est-à-dire y revenir, ils y entendront Gorgias. Cela est si vrai, que Socrate répond à Calliclès, je ne veux aujourd'hui que lui dire un mot sur son art; pour le reste, il en fera, *comme tu dis*, l'exposition *une autre fois*.

SOCRATE.

Voilà qui est fort beau. Chéréphon, interroge-le.

CHÉRÉPHON.

Que lui demanderai-je?

SOCRATE.

Ce qu'il est.

CHÉRÉPHON.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Par exemple, si son métier était de faire des souliers, il te répondrait qu'il est cordonnier. Ne comprends-tu pas ma pensée?

CHÉRÉPHON.

Je comprends, et je vais l'interroger. Dis-moi Gorgias, ce que dit Calliclès est-il vrai, que tu te fais fort de répondre à toutes les questions qu'on peut te proposer?

GORGIAS.

Oui, Chéréphon ; c'est ce que je déclarais tout-à-l'heure, et j'ajoute que depuis bien des années personne ne m'a proposé aucune question qui me fût nouvelle.

CHÉRÉPHON.

A ce compte, tu dois répondre avec bien de l'aisance, Gorgias.

GORGIAS.

Il ne tient qu'à toi, Chéréphon, d'en faire l'essai.

POLUS.

Assurément; mais fais-le sur moi, si tu le veux bien, Chéréphon : car Gorgias me paraît fatigué; il vient de discourir bien long-temps.

CHÉRÉPHON.

Quoi donc, Polus? te flattes-tu de mieux répondre que Gorgias?

POLUS.

Qu'importe, pourvu que je réponde assez bien pour toi?

CHÉRÉPHON.

Cela n'y fait rien. Réponds donc puisque tu le veux.

POLUS.

Interroge.

CHÉRÉPHON.

C'est ce que je vais faire. Si Gorgias était habile dans le même art que son frère Hérodicus *, quel nom aurions-nous raison de lui donner? Le même qu'à Hérodicus, n'est-ce pas?

POLUS.

Sans doute.

* Il ne faut pas confondre cet Hérodicus, médecin, de Léontium, avec l'Hérodicus de Sélymbrie, dont il est question dans le *Protagoras*, p. 26, et dans la *République*, l. III.

CHÉRÉPHON.

Nous aurions donc raison de l'appeler médecin.

POLUS.

Oui.

CHÉRÉPHON.

Et s'il était versé dans le même art qu'Aristophon, fils d'Aglaophon, ou que son frère *, de quel nom conviendrait-il de l'appeler?

POLUS.

Du nom de peintre, évidemment.

CHÉRÉPHON.

Puisqu'il est habile dans un certain art, quel nom faut-il lui donner?

POLUS.

Chéréphon, il y a, parmi les hommes, un grand nombre d'arts qu'à force d'expériences l'expérience a découverts : car l'expérience fait que notre vie marche avec ordre, et l'inexpérience, au hasard. Les hommes se sont donc partagés les arts : les uns ont pris ceux-ci, les autres ceux-là, chacun à sa manière ; les meilleurs ont pris les meilleurs **; Gorgias est de ce nom-

* Polygnote, statuaire, et surtout peintre fameux. PLINE, *Hist. Natur.* XXXV, 35.

** Il y a, dans cette tirade de Polus, une symétrie de tours et de désinences qu'il n'a pas toujours été possible de bien rendre. On conjecture, d'après ce passage et un autre du même dialogue, et l'endroit d'Aristote, *Métaphysique*, I,

bre, et l'art qu'il possède est le plus beau de tous.

SOCRATE.

Il me paraît, Gorgias, que Polus est très exercé à discourir; mais il ne tient pas la parole qu'il a donnée à Chéréphon.

GORGIAS.

Pourquoi donc, Socrate?

SOCRATE.

Il ne répond pas, ce me semble, à ce qu'on lui demande.

GORGIAS.

Interroge-le toi-même, si tu le trouves bon.

SOCRATE.

Non, mais s'il te plaisait de répondre, je t'interrogerais bien plus volontiers; d'autant que, sur ce que Polus vient de dire, il m'est évident qu'il s'est bien plus appliqué à cet art qu'on appelle la rhétorique, qu'à celui de la conversation.

POLUS.

Pour quelle raison, Socrate?

SOCRATE.

Par la raison, Polus, que Chéréphon t'ayant demandé dans quel art Gorgias est habile, tu

1, que ce sont les propres termes de Polus, tirés d'un de ses ouvrages.

fais l'éloge de son art, comme si quelqu'un le méprisait, et tu ne dis point ce qu'il est.

POLUS.

N'ai-je pas répondu que c'était le plus beau de tous les arts?

SOCRATE.

J'en conviens; mais personne ne t'interroge sur la qualité de l'art de Gorgias : on te demande seulement ce qu'il est, et de quel nom on doit appeler Gorgias. Chéréphon t'a mis sur la voie par des exemples, et tu lui avais d'abord bien répondu et en peu de mots. Dis-nous donc de même maintenant quel art professe Gorgias, et quel nom nous devons lui donner. Ou plutôt, Gorgias, dis-nous toi-même de quel nom il faut t'appeler, et quel art tu possèdes.

GORGIAS.

La rhétorique, Socrate.

SOCRATE.

Il faut donc t'appeler rhéteur?

GORGIAS.

Et bon rhéteur, Socrate, si tu veux m'appeler ce que *je me glorifie d'être* *, pour me servir de l'expression d'Homère.

* Hom. *Iliad.* liv. VI, v. 211.—Etaussi liv. I, v. 91; liv. II, v. 82; liv. IV, v. 264.

SOCRATE.

J'y consens.

GORGIAS.

Hé bien! appelle-moi ainsi.

SOCRATE.

Et ne dirons-nous pas que tu es capable d'enseigner cet art aux autres?

GORGIAS.

C'est de quoi je fais profession, non-seulement ici, mais ailleurs.

SOCRATE.

Voudrais-tu bien, Gorgias, continuer en partie à interroger, en partie à répondre, comme nous faisons maintenant, et remettre à un autre temps les longs discours, comme celui que Polus avait commencé? Mais, de grâce, tiens ta promesse, et réduis-toi à faire des réponses courtes à chaque question.

GORGIAS.

Socrate, il y a des réponses qui exigent nécessairement quelque étendue. Néanmoins je ferai en sorte qu'elles soient aussi courtes qu'il est possible. Car une des choses dont je me vante est que personne ne dira les mêmes choses en moins de paroles que moi.

SOCRATE.

C'est ce qu'il faut ici, Gorgias. Montre-moi

aujourd'hui ta précision; tu nous déploieras une autre fois ton abondance.

GORGIAS.

Je le ferai, et tu conviendras que tu n'as jamais entendu parler plus brièvement.

SOCRATE.

Puisque tu te vantes d'être habile dans l'art de la rhétorique, et capable d'enseigner cet art à un autre, apprends-moi quel est son objet: comme, par exemple, l'art du tisserand a pour objet de faire des habits, n'est-ce pas?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et la musique de composer des chants?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Par Junon, Gorgias, j'admire tes réponses : il n'est pas possible d'en faire de plus courtes.

GORGIAS.

Je me flatte, Socrate, que tu ne seras pas mécontent de moi, sous ce rapport.

SOCRATE.

Fort bien. Réponds-moi, je te prie, de même sur la rhétorique, et dis-moi quel est son objet.

GORGIAS.

Les discours.

SOCRATE.

Quels discours, Gorgias? Ceux avec lesquels le médecin explique au malade le régime qu'il doit observer pour se rétablir ?

GORGIAS.

Non.

SOCRATE.

La rhétorique n'a donc pas pour objet toute espèce de discours?

GORGIAS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Elle apprend à parler.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et n'apprend-elle pas à penser aussi sur les mêmes choses, sur lesquelles elle apprend à parler ?

GORGIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais la médecine, que nous venons d'apporter en exemple, ne met-elle pas en état de penser et de parler sur les malades?

GORGIAS.

Nécessairement.

SOCRATE.

La médecine, à ce qu'il paraît, a donc aussi pour objet les discours.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ceux qui concernent les maladies?

GORGIAS.

Précisément.

SOCRATE.

La gymnastique a de même pour objet les discours sur la bonne et la mauvaise disposition du corps.

GORGIAS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Et il en est ainsi, Gorgias, des autres arts: chacun d'eux a pour objet les discours relatifs à la chose sur laquelle il s'exerce.

GORGIAS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Pourquoi donc n'appelles-tu pas rhétorique les autres arts qui ont aussi pour objet les discours, puisque tu donnes ce nom à un art dont les discours sont l'objet?

GORGIAS.

C'est, Socrate, que tous les arts ne s'occupent presque que d'ouvrages de main et d'autres semblables ; au lieu que la rhétorique ne produit rien de pareil, et que tout son effet, toute sa force* est dans les discours. Voilà pourquoi je dis que la rhétorique a les discours pour objet ; et je prétends que je dis vrai en cela.

SOCRATE.

Je crois comprendre ce que tu veux désigner par cet art ; mais je verrai la chose plus clairement tout-à-l'heure. Réponds-moi ; il y a des arts, n'est-ce pas ?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Parmi tous les arts, les uns consistent, je pense, principalement dans l'action, et n'ont besoin que de très peu de discours ; quelques-uns même n'en ont que faire du tout : mais leur ouvrage peut s'achever en silence, comme la peinture, la sculpture et beaucoup d'autres. Tels sont,

* *Toute sa force.* Il y a dans le texte κύρωσις, qui appartient au dialecte sicilien, tandis que plus bas Socrate se sert du mot attique κῦρος. Cette nuance échappe à la traduction.

à ce qu'il me paraît, les arts que tu dis n'avoir aucun rapport à la rhétorique.

GORGIAS.

Tu saisis parfaitement ma pensée, Socrate.

SOCRATE.

Il y a, au contraire, d'autres arts qui exécutent tout ce qui est de leur ressort par le discours, et qui d'ailleurs n'ont besoin d'aucune ou de presque aucune action. Tels sont la numération et le calcul dans l'arithmétique, la géométrie, le jeu de dés, et beaucoup d'autres arts, dont quelques-uns demandent autant de paroles que d'action, et la plupart davantage, et dont tout l'effet et toute la force est dans le discours. C'est de ce nombre que tu dis, ce me semble, qu'est la rhétorique.

GORGIAS.

A merveille.

SOCRATE.

Ton intention n'est pourtant pas, je pense, de donner le nom de rhétorique à aucun de ces arts, si ce n'est peut-être que, comme tu as dit en termes exprès que la rhétorique est un art dont la force est tout entière dans le discours, quelqu'un voulût chicaner sur les mots, et en tirer cette conclusion : Gorgias, tu donnes donc le nom de rhétorique à l'arithmétique. Mais je ne

pense pas que tu appelles ainsi ni l'arithmétique, ni la géométrie.

GORGIAS.

Tu ne te trompes point, Socrate, et tu prends ma pensée comme il faut la prendre.

SOCRATE.

Allons, achève ta réponse à ma question. Puisque la rhétorique est un de ces arts qui font un grand usage du discours, et que beaucoup d'autres sont dans le même cas, tâche de me dire par rapport à quoi toute la force de la rhétorique consiste dans le discours. Si quelqu'un me demandait au sujet d'un des arts que je viens de nommer : Socrate, qu'est-ce que la numération? je lui répondrais, comme tu as fait tout-à-l'heure, que c'est un des arts dont toute la force est dans le discours. Et s'il me demandait de nouveau : Par rapport à quoi ? je lui dirais que c'est par rapport à la connaissance du pair et de l'impair, pour savoir combien il y a d'unités dans l'un et dans l'autre. Pareillement, s'il me demandait : Qu'entends-tu par le calcul ? je lui dirais aussi que c'est un des arts dont toute la force consiste dans le discours. Et s'il continuait à me demander : Par rapport à quoi? je lui répondrais, comme ceux qui recueillent les suffrages

dans les assemblées du peuple*, que pour tout le reste la numération est comme le calcul, puisqu'elle a le même objet, savoir, le pair et l'impair ; mais qu'il y a cette différence, que le calcul considère en quel rapport le pair et l'impair sont entre eux, relativement à la quantité. Si on m'interrogeait encore sur l'astronomie, et qu'après que j'aurais répondu que c'est aussi un art qui exécute par le discours tout ce qui est de son ressort, on ajoutât : Socrate, à quoi se rapportent les discours de l'astronomie ? je dirais qu'ils se rapportent au mouvement des astres, du soleil et de la lune, et qu'ils expliquent en quel rapport ils sont, relativement à la vitesse.

GORGIAS.

Tu répondrais très bien, Socrate.

SOCRATE.

Réponds-moi de même, Gorgias. La rhéto-

* *Le scholiaste :* Dans les assemblées pour la discussion des lois, l'huissier nomme d'abord le nom du votant, celui de son père et de son dème, lorsqu'il vote pour la première fois par exemple : Démosthène, fils de Démosthène, de Pæanée, vote ainsi. Si le même votant veut ajouter quelque chose, l'huissier, pour être court, dit : Un tel, pour tout le reste comme auparavant ; il ajoute ceci. . . . .

rique est un de ces arts qui achèvent et exécutent tout par le discours, n'est-ce pas ?

GORGIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Dis-moi donc quel est le sujet auquel se rapportent ces discours dont la rhétorique fait usage.

GORGIAS.

Ce sont les plus grandes de toutes les affaires humaines, Socrate, et les plus importantes.

SOCRATE.

Ce que tu dis là, Gorgias, est une chose controversée, sur laquelle il n'y a encore rien de décidé : car tu as, je pense, entendu chanter dans les banquets la chanson, où les convives, faisant l'énumération des biens de la vie, disent que le premier est la santé ; le second, la beauté ; le troisième, la richesse acquise sans injustice, comme parle l'auteur de la chanson*.

GORGIAS.

Je l'ai entendu ; mais à quel propos dis-tu cela ?

SOCRATE.

C'est que les artisans de ces biens, chantés par

* Simonide, ou Épicharme, selon le Scholiaste. *Voyez* BRUNCK, *Annal.* I, 122.

le poète, savoir, le médecin, le maître de gymnase, l'économe, se mettront aussitôt avec toi sur les rangs, et que le médecin me dira le premier : Socrate, Gorgias, te trompe. Son art n'a point pour objet le plus grand des biens de l'homme; c'est le mien. Si je lui demandais: Toi, qui parles de la sorte, qui es-tu ? Je suis médecin, me répondra-t-il. Et que prétends-tu ? que le plus grand des biens est celui que produit ton art ? Peut-on le contester, Socrate, me dira-t-il peut-être, puisqu'il produit la santé ? Est-il un bien préférable pour les hommes à la santé ? Après celui-ci, le maître de gymnase pourrait bien dire : Socrate, je serais très surpris que Gorgias pût te montrer quelque bien résultant de son art, plus grand que celui qui résulte du mien. Et toi, mon ami, répliquerai-je, qui es-tu ? quelle est ta profession ? Je suis maître de gymnase, répondrait-il; ma profession est de rendre le corps humain beau et robuste. Après le maître de gymnase viendrait l'économe, qui, méprisant toutes les autres professions, me dirait, à ce que je m'imagine : Juge toi-même, Socrate, si Gorgias ou quelque autre peut produire un bien plus grand que la richesse. Quoi donc ! lui dirions-nous, est-ce toi qui fais la richesse ? Sans doute, répondrait-il. Qui es-tu donc ? Je suis économe. Et quoi ! est-ce que tu regardes la richesse comme

le plus grand de tous les biens? Assurément, dira-t-il. Cependant, Gorgias que voici, prétend que son art produit un plus grand bien que le tien. Il est clair qu'il demanderait après cela: Quel est donc ce plus grand bien? Que Gorgias s'explique. Imagine-toi, Gorgias, que la même question t'est faite par eux et par moi; et dis-moi en quoi consiste ce que tu appelles le plus grand bien de l'homme, celui que tu te vantes de produire.

GORGIAS.

C'est en effet, Socrate, le plus grand de tous les biens, qui rend libre et même puissant dans chaque ville.

SOCRATE.

Mais encore quel est-il?

GORGIAS.

C'est, selon moi, d'être en état de persuader par ses discours les juges dans les tribunaux, les sénateurs dans le sénat, le peuple dans les assemblées, en un mot tous ceux qui composent toute espèce de réunion politique. Or, ce talent mettra à tes pieds le médecin et le maître de gymnase: et l'on verra que l'économe s'est enrichi, non pour lui, mais pour un autre, pour toi qui possèdes l'art de parler et de gagner l'esprit de la multitude.

SOCRATE.

Enfin, Gorgias, il me paraît que tu m'as montré, d'aussi près qu'il est possible, quel art est la rhétorique. Si j'ai bien compris, tu dis qu'elle est l'ouvrière de la persuasion, que tel est le but de toutes ses opérations, et qu'en somme elle se termine là. Pourrais-tu en effet me prouver que le pouvoir de la rhétorique aille plus loin que de faire naître la persuasion dans l'âme des auditeurs?

GORGIAS.

Nullement, Socrate, et tu l'as, à mon avis, bien définie; car c'est à cela véritablement qu'elle se réduit.

SOCRATE.

Écoute-moi, Gorgias. S'il est quelqu'un qui, en conversant avec un autre, soit jaloux de bien comprendre quelle est la chose dont on parle, sois assuré que je me flatte d'être un de ceux-là, et je pense que tu en es aussi.

GORGIAS.

A quoi tend ceci, Socrate?

SOCRATE.

Le voici : tu sauras que je ne conçois en aucune façon de quelle nature est la persuasion que tu attribues à la rhétorique, ni relativement à quoi cette persuasion a lieu. Ce n'est pas que

je ne soupçonne ce que tu veux dire ; mais je ne t'en demanderai pas moins quelle persuasion la rhétorique fait naître, et sur quoi. Si je t'interroge, au lieu de te faire part de mes soupçons, ce n'est point à cause de toi, mais de cet entretien, afin qu'il aille de manière que nous sachions clairement ce dont il est question entre nous. Vois toi-même si j'ai raison de t'interroger. Si je te demandais dans quelle classe de peintres est Zeuxis, et si tu me répondais qu'il peint des animaux, n'aurai-jepas raison de te demander encore quels animaux il peint, et sur quoi ? *

GORGIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

N'est-ce point parce qu'il y a d'autres peintres qui peignent aussi des animaux ?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Au lieu que si Zeuxis était le seul qui en peignît, alors tu aurais bien répondu.

GORGIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Dis-moi donc, par rapport à la rhétorique : te

* Sur quelle matière, la toile ou la pierre.

semble-t-il qu'elle produise seule la persuasion, ou qu'il y a d'autres arts qui en font autant? Voici quelle est ma pensée : quiconque enseigne quoi que ce soit, persuade-t-il ou non ce qu'il enseigne?

GORGIAS.

Il le persuade sans contredit, Socrate.

SOCRATE.

Pour revenir donc aux mêmes arts dont il a déjà été fait mention, l'arithmétique et l'arithméticien ne nous enseignent-ils pas ce qui concerne les nombres?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et en même temps ne persuadent-ils pas?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

L'arithmétique est donc aussi ouvrière de la persuasion?

GORGIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Si on nous demandait : De quelle persuasion, et sur quoi? nous dirions que c'est celle qui ap-

prend la quantité du nombre, soit pair, soit impair. Appliquant la même réponse aux autres arts dont nous parlions, il nous sera aisé de montrer qu'ils produisent la persuasion, et d'en marquer l'espèce et l'objet; n'est-il pas vrai.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

La rhétorique n'est donc pas le seul art dont la persuasion soit l'ouvrage.

GORGIAS.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Par conséquent, puisqu'elle n'est pas la seule qui la produise, et que d'autres arts en font autant, nous sommes en droit, comme au sujet du peintre, de demander en outre de quelle persuasion la rhétorique est l'art, et sur quoi roule cette persuasion. Ne penses-tu pas que cette question est à sa place?

GORGIAS.

Si fait.

SOCRATE.

Réponds donc, Gorgias, puisque tu penses ainsi.

GORGIAS.

Je parle, Socrate, de cette persuasion qui a

lieu dans les tribunaux et les assemblées publiques, comme je disais tout-à-l'heure, et qui roule sur ce qui est juste ou injuste.

SOCRATE.

Je soupçonnais que tu avais en vue cette persuasion et ces objets, Gorgias, mais je n'en ai rien dit, afin que tu ne fusses pas surpris, si, dans la suite de cet entretien, je t'interroge sur des choses qui paraissent évidentes; car ce n'est point à cause de toi, comme je t'ai déjà dit, que j'en agis de la sorte, mais à cause de la conversation, pour qu'elle marche régulièrement, et que sur de simples conjectures nous ne prenions point l'habitude de prévenir et de deviner nos pensées de part et d'autre ; mais que tu achèves comme il te plaira ton discours, selon les principes que tu auras établis toi-même.

GORGIAS.

Socrate, à mon avis, rien n'est plus sensé que cette conduite.

SOCRATE.

Allons en avant, et examinons encore ceci. Admets-tu ce qu'on appelle savoir ?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et ce qu'on nomme croire ?

GORGIAS.

Je l'admets aussi.

SOCRATE.

Te semble-t-il que savoir et croire, la science et la croyance soient la même chose, ou bien deux choses différentes?

GORGIAS.

Je pense, Socrate, que ce sont deux choses différentes.

SOCRATE.

Tu penses juste, et tu pourrais en juger à cette marque. Si on te demandait : Gorgias, y a-t-il une croyance fausse et une croyance vraie? tu en conviendrais sans doute.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! y a-t-il de même une science fausse et une science vraie?

GORGIAS.

Non, certes.

SOCRATE.

Il est donc évident que savoir et croire n'est pas la même chose.

GORGIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Cependant ceux qui savent sont persuadés, comme ceux qui croient.

GORGIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Veux-tu qu'en conséquence nous mettions deux espèces de persuasions, dont l'une produit la croyance sans la science, et l'autre la science.

GORGIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

De ces deux persuasions, quelle est celle que la rhétorique opère dans les tribunaux et les autres assemblées, au sujet du juste et de l'injuste? Est-ce celle d'où naît la croyance sans la science, ou celle qui engendre la science?

GORGIAS.

Il est évident, Socrate, que c'est celle d'où naît la croyance.

SOCRATE.

La rhétorique, à ce qu'il paraît, est donc ouvrière de la persuasion qui fait croire, et non de celle qui fait savoir, relativement au juste et à l'injuste.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi l'orateur ne se propose point d'instruire les tribunaux et les autres assemblées sur le juste et l'injuste, mais uniquement de les amener à croire. Aussi bien ne pourrait-il jamais, en si peu de temps, instruire tant de personnes à-la-fois sur de si grands objets.

GORGIAS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Cela posé, voyons, je te prie, ce que nous devons penser de la rhétorique. Pour moi, je ne puis encore me former une idée précise de ce que j'en dois dire. Lorsqu'une ville s'assemble pour faire choix de médecins, de constructeurs de vaisseaux, ou de toute autre espèce d'ouvriers, n'est-il pas vrai que l'orateur n'aura point alors de conseil à donner, puisqu'il est évident que, dans chacun de ces cas, il faut choisir le plus instruit? Ni lorsqu'il s'agira de la construction des murs, des ports, ou des arsenaux; mais que l'on consultera là-dessus les architectes : ni lorsqu'on délibérera sur le choix d'un général, sur l'ordre dans lequel on marchera à l'ennemi, sur les postes dont on doit s'emparer; mais qu'en ces circon-

stances les gens de guerre diront leur avis, et les orateurs ne seront pas consultés. Qu'en penses-tu, Gorgias? Puisque tu te dis orateur, et capable de former d'autres orateurs, on ne peut mieux s'adresser qu'à toi pour connaître à fond ton art. Figure-toi d'ailleurs que je travaille ici dans tes intérêts. Peut-être parmi ceux qui sont ici* y en a-t-il qui désirent d'être de tes disciples, comme j'en sais quelques-uns et même beaucoup, qui ont cette envie, et qui n'osent pas t'interroger. Persuade-toi donc que, quand je t'interroge, c'est comme s'ils te demandaient eux-mêmes : Gorgias, que nous en reviendra-t-il, si nous prenons tes leçons? sur quoi serons-nous en état de conseiller nos concitoyens? Sera-ce seulement sur le juste et l'injuste, ou, en outre, sur les objets dont Socrate vient de parler? Essaie de leur répondre.

GORGIAS.

Je vais, Socrate, essayer de te développer en son entier toute la vertu de la rhétorique; car tu m'as mis parfaitement sur la voie. Tu sais sans doute que les arsenaux des Athéniens, leurs murailles, leurs ports, ont été construits, en par-

* Τῶν ἔνδον ὄντων. Expression qui prouve bien que cette conversation a lieu dans la maison et non sur la place publique.

tie sur les conseils de Thémistocle, en partie sur ceux de Périclès, et non sur ceux des ouvriers.

SOCRATE.

Je sais, Gorgias, qu'on le dit de Thémistocle. A l'égard de Périclès, je l'ai entendu moi-même, lorsqu'il conseilla aux Athéniens d'élever la muraille qui sépare Athènes du Pirée *.

GORGIAS.

Ainsi tu vois, Socrate, que quand il s'agit de prendre un parti sur les objets dont tu parlais, les orateurs sont ceux qui conseillent, et dont l'avis l'emporte.

SOCRATE.

C'est aussi ce qui m'étonne, Gorgias, et ce qui est cause que je t'interroge depuis si longtemps sur la vertu de la rhétorique. A le prendre ainsi, elle me paraît merveilleusement grande.

GORGIAS.

Et si tu savais tout, Socrate, si tu savais que la rhétorique embrasse, pour ainsi dire, la vertu de tous les autres arts! Je vais t'en donner une preuve bien frappante. Je suis souvent entré, avec mon frère ** et d'autres médecins, chez certains

* A la mort de Périclès Socrate avait 40 ans.

** Hérodicus.

malades qui ne voulaient point ou prendre une potion, ou souffrir qu'on leur appliquât le fer ou le feu. Le médecin ne pouvant rien gagner sur leur esprit, j'en suis venu à bout, moi, sans le secours d'aucun autre art que de la rhétorique. J'ajoute que, si un orateur et un médecin se présentent dans une ville, et qu'il soit question de disputer de vive voix devant le peuple, ou devant quelque autre assemblée, sur la préférence entre l'orateur et le médecin, on ne fera nulle attention à celui-ci, et l'homme qui a le talent de la parole sera choisi, s'il entreprend de l'être. Pareillement, dans la concurrence avec un homme de toute autre profession, l'orateur se fera choisir préférablement à qui que ce soit, parce qu'il n'est aucune matière sur laquelle il ne parle en présence de la multitude d'une manière plus persuasive que tout autre artisan, quel qu'il soit. Telle est l'étendue et la puissance de la rhétorique. Il faut cependant, Socrate, user de la rhétorique, comme on use des autres exercices: car, parce qu'on a appris le pugilat, le pancrace, le combat avec des armes véritables, de manière à pouvoir vaincre également ses amis et ses ennemis, on ne doit pas pour cela frapper ses amis, les percer ni les tuer; mais, certes, il ne faut pas non plus, parce que quelqu'un ayant fréquenté les gymnases, s'y étant fait un corps ro-

buste, et étant devenu bon lutteur, aura frappé son père ou sa mère, ou quelque autre de ses parens ou de ses amis, prendre pour cela en aversion et chasser des villes les maîtres de gymnase et d'escrime; car ils n'ont dressé leurs élèves à ces exercices qu'afin qu'ils en fissent un bon usage contre les ennemis et les méchans, pour la défense, et non pour l'attaque, et ce sont leurs élèves qui, contre leur intention, usent mal de leur force et de leur adresse; il ne s'ensuit donc pas que les maîtres soient mauvais, non plus que l'art qu'ils professent, ni qu'il en faille rejeter la faute sur lui; mais elle retombe, ce me semble, sur ceux qui en abusent. On doit porter le même jugement de la rhétorique. L'orateur est, à la vérité, en état de parler contre tous et sur toute chose; en sorte qu'il sera plus propre que personne à persuader en un instant la multitude sur tel sujet qu'il lui plaira; mais ce n'est pas une raison pour lui d'enlever aux médecins ni aux autres artisans leur réputation, parce qu'il est en son pouvoir de le faire. Au contraire, on doit user de la rhétorique comme des autres exercices, selon les règles de la justice. Et si quelqu'un, s'étant formé à l'art oratoire, abuse de cette faculté et de cet art pour commettre une action injuste, on n'est pas, je pense, en droit pour cela de haïr et de bannir des villes le maître qui

lui a donné des leçons : car il ne lui a mis son art entre les mains qu'afin qu'il s'en servît pour de justes causes; et l'autre en fait un usage tout opposé. C'est donc le disciple qui abuse de l'art qu'on doit haïr, chasser, faire mourir, et non pas le maître.

SOCRATE.

Tu as, je pense, Gorgias, assisté comme moi à bien des disputes, et tu y as sans doute remarqué une chose, savoir que, sur quelque sujet que les hommes entreprennent de converser, ils ont bien de la peine à fixer, de part et d'autre, leurs idées, et à terminer l'entretien, après s'être instruits et avoir instruit les autres. Mais s'élève-t-il entre eux quelque controverse, et l'un prétend-il que l'autre parle avec peu de justesse ou de clarté? ils se fâchent, et s'imaginent que c'est par envie qu'on les contredit, qu'on parle pour disputer, et non pour éclaircir le sujet. Quelques-uns finissent par les injures les plus grossières, et se séparent après avoir dit et entendu des personnalités si odieuses, que les assistans se veulent du mal de s'être trouvés présens à de pareilles conversations. A quel propos te préviens-je là-dessus? C'est qu'il me paraît que tu ne parles point à présent d'une manière conséquente, ni bien assortie à ce que tu as dit précédemment sur la rhétorique; et j'ap-

préhende, si je te réfute, que tu n'ailles te mettre dans l'esprit que mon intention n'est pas de disputer sur la chose même, pour l'éclaircir, mais contre toi. Si tu es donc du même caractère que moi, je t'interrogerai avec plaisir; sinon, je n'irai pas plus loin. Mais quel est mon caractère? Je suis de ces gens qui aiment qu'on les réfute, lorsqu'ils ne disent pas la vérité, qui aiment aussi à réfuter les autres, quand ils s'écartent du vrai, et qui, du reste, ne prennent pas moins de plaisir à se voir réfutés qu'à réfuter. Je tiens en effet pour un bien d'autant plus grand d'être réfuté, qu'il est véritablement plus avantageux d'être délivré du plus grand des maux, que d'en délivrer un autre; et je ne connais, pour l'homme, aucun mal égal à celui d'avoir des idées fausses sur la matière que nous traitons. Si donc tu m'assures que tu es dans les mêmes dispositions que moi, continuons la conversation; ou, si tu crois devoir la laisser là, j'y consens, terminons ici l'entretien.

GORGIAS.

J'espère, Socrate, être des gens dont tu as fait le portrait. Il nous faut aussi pourtant avoir égard à ceux qui nous écoutent. Long-temps avant que tu vinsses, je leur ai déjà expliqué bien des choses; et, si nous reprenons la conversation, peut-être nous mènera-t-elle loin. Il con-

vient donc de penser aussi aux assistans, et de n'en retenir aucun qui aurait quelque autre chose à faire.

CHÉRÉPHON.

Vous entendez, Gorgias et Socrate, le bruit que font tous ceux qui sont présens, pour témoigner le desir qu'il ont de vous entendre, si vous continuez à parler. Pour moi, aux dieux ne plaise que j'ai jamais des affaires si pressées, qu'elles m'obligent à quitter une dispute aussi intéressante et aussi bien dirigée, pour vaquer à quelque chose de plus nécessaire.

CALLICLÈS.

Par tous les dieux, Chéréphon, tu as raison. J'ai déjà assisté à bien des entretiens, mais je ne sais si aucun m'a causé autant de plaisir que celui-ci, et vous m'obligeriez fort, si vous vouliez converser ainsi toute la journée *.

SOCRATE.

Si Gorgias y consens, tu ne trouveras, Calliclès, nul obstacle de ma part.

GORGIAS.

Il serait désormais honteux pour moi de n'y

* Il est aisé de reconnaître ici le ton du maître de la maison. Les assistans dont parle Chéréphon sont des invités de Calliclès, arrivés avant Chéréphon et Socrate, et qui ont déjà entendu Gorgias.

pas consentir, Socrate, surtout après m'être engagé à répondre à quiconque voudra m'interroger. Reprends donc l'entretien, si cela plaît à la compagnie, et propose-moi ce que tu jugeras à propos.

SOCRATE.

Écoute, Gorgias, ce qui me surprend dans ton discours. Peut-être n'as tu rien dit que de vrai, et t'ai-je mal compris. Tu es, dis-tu, en état de former un homme à l'art oratoire, s'il veut prendre tes leçons.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

C'est-à-dire, n'est-il pas vrai, que tu le rendras capable de parler sur toute chose d'une manière plausible devant la multitude, non en enseignant, mais en persuadant?

GORGIAS.

Justement.

SOCRATE.

Tu as ajouté, en conséquence, que, pour ce qui regarde la santé, l'orateur s'attirera plus de croyance que le médecin.

GORGIAS.

Oui, pourvu qu'il ait affaire à la multitude.

SOCRATE.

Par la multitude tu entends sans doute les ignorans; car apparemment l'orateur n'aura pas d'avantage sur le médecin, devant des personnes instruites.

GORGIAS.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Si donc il est plus propre à persuader que le médecin, n'est-il pas plus propre à persuader que celui qui sait?

GORGIAS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Quoique lui-même ne soit pas médecin, n'est-ce pas?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais celui qui n'est pas médecin n'est-il point ignorant dans les choses où le médecin est savant?

GORGIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi l'ignorant sera plus propre à persuader

que le savant vis-à-vis des ignorans, s'il est vrai que l'orateur soit plus propre à persuader que le médecin. N'est-ce point ce qui résulte de là, ou s'ensuit-il autre chose?

GORGIAS.

Oui, c'est bien ici ce qui en résulte.

SOCRATE.

Cet avantage de l'orateur et de la rhétorique n'est-il pas le même par rapport aux autres arts? je veux dire qu'il n'est pas nécessaire qu'elle s'instruise de la nature des choses, et qu'il suffit qu'elle invente quelque moyen de persuasion, de manière à paraître aux yeux des ignorans plus savante que ceux qui savent.

GORGIAS.

N'est-ce pas une chose bien commode, Socrate, de n'avoir pas besoin d'apprendre d'autre art que celui-là, pour ne le céder en rien aux artisans?

SOCRATE.

Si en cette qualité l'orateur le cède ou ne le cède point aux autres, c'est ce que nous examinerons tout-à-l'heure, si notre sujet le demande. Mais auparavant voyons si par rapport au juste et à l'injuste, au beau et au laid, au bon et au mauvais, l'orateur est dans le même cas que par rapport à la santé et aux objets des

autres arts, et qu'ignorant ce qui est bon ou mauvais, beau ou laid, juste ou injuste, il ait seulement imaginé là-dessus quelque expédient pour persuader, et paraître vis-à-vis des ignorans mieux instruit que les savans, quoiqu'il soit ignorant lui-même: ou bien voyons si c'est une nécessité que celui qui veut apprendre la rhétorique sache tout cela et s'y soit rendu habile avant de prendre tes leçons; ou si, au cas qu'il n'en ait aucune connaissance, toi qui es maître de rhétorique, tu ne lui enseigneras point du tout ces choses, parce que ce n'est pas ton affaire, mais si tu feras d'ailleurs en sorte que ne les sachant point, il paraisse les savoir, et qu'il passe pour homme de bien, sans l'être; ou si tu ne pourras point absolument lui enseigner la rhétorique, à moins qu'il n'ait appris d'avance la vérité sur ces matières. Que penses-tu là-dessus, Gorgias? Au nom de Jupiter, développe-nous, comme tu l'as promis il n'y a qu'un moment, toute la vertu de la rhétorique.

GORGIAS.

Je pense, Socrate, que quand il ne saurait rien de tout cela, il l'apprendrait auprès de moi.

SOCRATE.

Arrête, je te prie. Tu réponds très bien. Afin donc que tu puisses faire de quelqu'un un ora-

teur, il faut, de toute nécessité, qu'il connaisse ce que c'est que le juste et l'injuste, soit qu'il l'ait appris avant d'aller à ton école, soit qu'il l'apprenne de toi.

GORGIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais quoi? celui qui a appris le métier de charpentier est-il charpentier, ou non?

GORGIAS.

Il l'est.

SOCRATE.

Et quand on a appris la musique, n'est-on pas musicien?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et quand on a appris la médecine, n'est-on pas médecin? En un mot, par rapport à tous les autres arts, quand on a appris ce qui leur appartient, n'est-on pas tel que doit être l'élève de chacun de ces arts?

GORGIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Ainsi, par la même raison, celui qui a appris ce qui appartient à la justice est juste.

GORGIAS.

Nul doute.

SOCRATE.

Mais l'homme juste fait des actions justes.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

C'est donc une nécessité que l'orateur soit juste, et que l'homme juste veuille faire des actions justes.

GORGIAS.

Du moins la chose paraît telle.

SOCRATE.

L'homme juste ne voudra donc jamais commettre une injustice?

GORGIAS.

La conclusion est nécessaire.

SOCRATE.

Ne suit-il pas nécessairement de ce qui a été dit, que l'orateur est juste?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Jamais, par conséquent, l'orateur ne voudra commettre une injustice.

GORGIAS.

Il paraît que non.

SOCRATE.

Te rappelles-tu d'avoir dit, un peu plus haut, qu'il ne fallait pas s'en prendre aux maîtres de gymnase, ni les chasser des villes, parce qu'un athlète aura abusé du pugilat, et fait quelque action injuste? et pareillement que, si quelque orateur fait un usage injuste de la rhétorique, on ne doit point en faire tomber la faute sur son maître, ni le bannir de l'État, mais qu'il faut la rejeter sur l'auteur même de l'injustice, qui n'a point usé de la rhétorique comme il devait? As-tu dit cela, ou non?

GORGIAS.

Je l'ai dit.

SOCRATE.

Et ne venons-nous pas de voir que ce même orateur est incapable de commettre aucune injustice?

GORGIAS.

Nous venons de le voir.

SOCRATE.

Et ne disais-tu pas dès le commencement,

Gorgias, que la rhétorique a pour objet les discours qui traitent, non du pair et de l'impair, mais du juste et de l'injuste? N'est-il pas vrai?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Lors donc que tu parlais de la sorte, je supposais que la rhétorique ne pouvait jamais être une chose injuste, puisque ses discours roulent toujours sur la justice. Mais quand je t'ai entendu dire un peu après que l'orateur pouvait faire un usage injuste de la rhétorique, j'ai été bien surpris, et j'ai cru que tes deux discours ne s'accordaient pas; c'est ce qui m'a fait dire que si tu regardais, ainsi que moi, comme un avantage d'être réfuté, nous pouvions continuer l'entretien; sinon, qu'il fallait le laisser là. Nous étant mis ensuite à examiner la chose, tu vois toi-même qu'il a été accordé que l'orateur ne peut user injustement de la rhétorique, ni vouloir commettre une injustice. Et par le chien *, Gorgias, ce n'est pas la matière d'un petit entretien, que d'examiner à fond ce qu'il faut penser à cet égard.

POLUS.

Quoi donc, Socrate, as-tu réellement de la

* Voyez la note de l'Apologie, t. I, p. 73.

rhétorique l'opinion que tu viens de dire? ou ne crois-tu pas plutôt que c'est par pudeur que Gorgias t'a avoué que l'orateur connaît le juste, le beau, le bon, et que si on venait chez lui sans être instruit de ces choses, il les enseignerait? C'est cet aveu, probablement, qui est cause de la contradiction où il est tombé, et dont tu t'applaudis, l'ayant jeté dans ces sortes de questions. Mais penses-tu qu'il y ait quelqu'un au monde qui reconnaisse qu'il n'a aucune connaissance de la justice, et qu'il n'est pas en état d'en instruire les autres? En vérité, il faut être bien étrange pour faire descendre le discours à de pareilles bagatelles.

SOCRATE.

Mon bel ami, nous nous procurons des amis et des enfans tout exprès, afin que si nous venons à faire quelque faux pas étant devenus vieux, vous autres jeunes gens vous redressiez et nos actions et nos discours. Si donc nous nous sommes trompés dans ce que nous avons dit, Gorgias et moi, toi, qui as tout entendu, relève-nous. Tu le dois. Parmi tous nos aveux, s'il y en a quelqu'un qui te paraisse mal accordé, je te permets de revenir dessus, et de le réformer à ta guise, pourvu seulement que tu prennes garde à une chose.

POLUS.

A quoi donc?

SOCRATE.

A réprimer, Polus, cette démangeaison de faire de longs discours, à laquelle tu étais sur le point de te livrer au commencement de cet entretien.

POLUS.

Quoi! ne pourrai-je donc point parler aussi long-temps qu'il me plaira?

SOCRATE.

Ce serait en user bien mal avec toi, mon cher, si étant venu à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on a la plus grande liberté de parler, tu étais le seul que l'on privât de ce droit. Mais mets-toi aussi à ma place. Si tu parles à ton aise, et que tu refuses de répondre avec précision à ce qu'on te propose, ne serais-je pas bien à plaindre à mon tour, s'il ne m'était point permis de m'en aller, et de ne pas t'écouter? Si donc tu prends quelque intérêt à la dispute précédente, et que tu veuilles la rectifier, reviens, ainsi que j'ai dit, sur tel endroit qu'il te plaira, interrogeant et répondant à ton tour, comme nous avons fait, Gorgias et moi, combattant mes raisons, et me permettant de combattre les tiennes. Tu te donnes sans doute pour

savoir les mêmes choses que Gorgias : n'est-ce pas ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent, tu te livres aussi à quiconque veut t'interroger sur quelque sujet que ce soit, comme étant en état de le satisfaire.

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Eh bien, choisis lequel des deux il te plaira, d'interroger ou de répondre.

POLUS.

J'accepte la proposition : réponds-moi, Socrate. Puisque Gorgias te paraît embarrassé à expliquer ce que c'est que la rhétorique, dis-nous ce que tu en penses.

SOCRATE.

Me demandes-tu quelle espèce d'art c'est, selon moi ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

A te dire la vérité, Polus, je ne la regarde pas comme un art.

POLUS.

Comment donc la regardes-tu ?

SOCRATE.

Comme une chose que tu te vantes d'avoir réduite en art dans un écrit que j'ai lu depuis peu.

POLUS.

Quelle chose encore ?

SOCRATE.

Une espèce de routine.

POLUS.

La rhétorique est donc une routine, à ton avis ?

SOCRATE.

Oui, à moins que tu ne sois d'un autre sentiment.

POLUS.

Et quel est l'objet de cette routine ?

SOCRATE.

De procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS.

Ne juges-tu pas que la rhétorique est une belle chose, puisqu'elle met en état de plaire aux hommes ?

SOCRATE.

Quoi donc, Polus, t'ai-je déjà expliqué ce que j'entends par la rhétorique, pour me demander, comme tu fais, si je ne la trouve pas belle?

POLUS.

Ne t'ai-je point entendu dire que c'est une certaine routine?

SOCRATE.

Puisque faire plaisir a tant de prix à tes yeux, voudrais-tu bien me faire un petit plaisir?

POLUS.

Volontiers.

SOCRATE.

Demande-moi un peu quel art est, à mon avis, la cuisine.

POLUS.

J'y consens. Quel art est-ce que la cuisine?

SOCRATE.

Ce n'en est point un, Polus.

POLUS.

Qu'est-ce donc? parle.

SOCRATE.

Le voici. C'est une espèce de routine.

POLUS.

Quel est son objet? parle.

SOCRATE.

Le voici. C'est, Polus, de procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS.

La cuisine et la rhétorique sont-elles la même chose?

SOCRATE.

Point du tout; mais elles font partie l'une et l'autre de la même profession.

POLUS.

De quelle profession, s'il te plaît?

SOCRATE.

Je crains qu'il ne soit pas trop poli de dire ce qui en est, et je n'ose le faire à cause de Gorgias, de peur qu'il ne s'imagine que je veux tourner en ridicule sa profession. Pour moi, j'ignore si la rhétorique que Gorgias professe est ce que j'ai en vue; d'autant plus que la discussion précédente ne nous a pas découvert clairement ce qu'il pense. Quant à ce que j'appelle rhétorique, c'est une partie d'une certaine chose qui n'est pas du tout belle.

GORGIAS.

De quelle chose, Socrate? dis, et ne crains point de m'offenser.

SOCRATE.

Il me paraît donc, Gorgias, que c'est une profession, où l'art n'entre à la vérité pour rien, mais qui suppose dans une âme du tact, de l'audace, et de grandes dispositions naturelles à converser avec les hommes. J'appelle flatterie le genre auquel cette profession se rapporte. Ce genre me paraît se diviser en je ne sais combien de parties, du nombre desquelles est la cuisine. On croit communément que c'est un art ; mais, à mon avis, ce n'en est point un : c'est seulement un usage, une routine. Je compte aussi parmi les parties de la flatterie la rhétorique, ainsi que la toilette et la sophistique, et j'attribue à ces quatre parties quatre objets différens. Maintenant, si Polus veut m'interroger, qu'il interroge ; car je ne lui ai pas encore expliqué quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique. Il ne s'aperçoit pas que n'ai point achevé ma réponse; et, comme si elle était achevée, il me demande si je ne tiens point la rhétorique pour une belle chose. Pour moi, je ne lui dirai pas si je la tiens pour belle ou pour laide, qu'auparavant je ne lui aie répondu ce que c'est. Cela ne serait pas dans l'ordre, Polus. Demande-moi donc, si tu veux l'entendre, quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique.

POLUS.

Soit : je te le demande. Dis-moi quelle partie c'est.

SOCRATE.

Comprendras-tu ma réponse ? La rhétorique est, selon moi, le simulacre d'une partie de la politique.

POLUS.

Mais encore, est-elle belle ou laide ?

SOCRATE.

Je dis qu'elle est laide ; car j'appelle laid tout ce qui est mauvais, puisqu'il faut te répondre comme si tu comprenais déjà ma pensée.

GORGIAS.

Par Jupiter, Socrate, je ne conçois pas moi-même ce que tu veux dire.

SOCRATE.

Je n'en suis pas surpris, Gorgias; je n'ai encore rien développé. Mais Polus est jeune et ardent.

GORGIAS.

Laisse-le là, et explique-moi en quel sens tu dis que la rhétorique est le simulacre d'une partie de la politique.

SOCRATE.

Je vais essayer de t'exposer sur cela ma pen-

sée. Si la chose n'est point telle que je dis, Polus me réfutera. N'y a-t-il pas une chose que tu appelles corps, et une autre que tu appelles âme ?

GORGIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ne juges-tu pas qu'il y a une bonne constitution de l'un et de l'autre ?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ne reconnais-tu pas aussi à leur égard une constitution qui paraît bonne, et qui ne l'est pas ? Je m'explique. Plusieurs paraissent avoir le corps bien constitué ; et tout autre qu'un médecin ou qu'un maître de gymnase ne s'apercevrait pas aisément qu'il est en mauvais état.

GORGIAS.

Tu as raison.

SOCRATE.

Je dis donc qu'il y a dans le corps et dans l'âme je ne sais quoi, qui fait juger qu'ils sont l'un et l'autre en bon état, quoiqu'ils ne s'en portent pas mieux pour cela.

GORGIAS.

Soit.

SOCRATE.

Voyons si je pourrai te faire entendre plus

clairement ce que je veux dire. Je dis qu'il y a deux arts qui se rapportent au corps et à l'âme. Celui qui répond à l'âme, je l'appelle politique. Pour l'autre, qui regarde le corps, je ne saurais le désigner d'abord par un seul nom. Mais quoique la culture du corps soit une, j'en fais deux parties, dont l'une est la gymnastique, et l'autre la médecine. En divisant de même la politique en deux, je mets la puissance législative vis-à-vis de la gymnastique, et la puissance judiciaire vis-à-vis de la médecine. Car la gymnastique et la médecine d'un côté, et de l'autre la puissance législative et la judiciaire ont beaucoup de rapport entre elles, car elles s'exercent sur le même objet; mais elles ont entre elles aussi quelques différences. Ces quatre arts étant tels que j'ai dit, et ayant toujours pour but le meilleur état possible, les uns du corps, les autres de l'âme, la flatterie s'en est aperçue, non point par réflexion, mais par un certain tact, et, s'étant partagée en quatre, elle s'est insinuée sous chacun de ses arts, et s'est donnée pour celui sous lequel elle s'est glissée. Elle ne se met nullement en peine du bien; mais par l'appât du plaisir, elle attire et séduit la folie, et s'en fait adorer. La cuisine s'est glissée sous la médecine, et s'attribue le discernement des alimens les plus salutaires au corps; de façon que si le médecin et le cuisinier avaient

à disputer ensemble devant des enfans, ou devant des hommes aussi peu raisonnables que les enfans, pour savoir qui des deux, du cuisinier ou du médecin, connaît mieux les qualités bonnes et mauvaises de la nourriture, le médecin mourrait de faim. Voilà donc ce que j'appelle flatterie, et c'est une chose que je dis laide, Polus, car c'est à toi que j'adresse ceci, parce qu'elle ne vise qu'à l'agréable et néglige le bien. J'ajoute que ce n'est point un art, mais une routine, d'autant qu'elle n'a aucun principe certain sur la nature des choses dont elle s'occupe, et qu'elle ne peut rendre raison de rien. Or, je n'appelle point art toute chose qui est dépourvue de raison. Si tu prétends me contester ceci, je suis prêt à te répondre. La flatterie en fait de ragoûts s'est donc cachée sous la médecine, comme je l'ai dit. Sous la gymnastique s'est glissée de la même manière la toilette, pratique frauduleuse, trompeuse, ignoble et lâche, qui emploie pour séduire les airs, les couleurs, le poli, les vêtemens, et substitue le goût d'une beauté empruntée à celui de la beauté naturelle que donne la gymnastique. Et, pour ne pas m'étendre, je te dirai, comme les géomètres (peut-être ainsi me comprendras-tu mieux) que ce que la toilette est à la gymnastique, la cuisine l'est

à la médecine ; ou plutôt de cette manière : ce que la toilette est à la gymnastique, la sophistique l'est à la puissance législative ; et ce que la cuisine est à la médecine, la rhétorique l'est à la puissance judiciaire. Telles sont les différences naturelles de ces choses ; mais comme elles ont aussi des rapports ensemble, les sophistes et les rhéteurs se confondent avec les législateurs et les juges, s'appliquent aux mêmes objets, et ne savent pas eux-mêmes quel est leur véritable emploi, ni les autres hommes non plus. Si l'âme, en effet, ne commandait point au corps, et que le corps se gouvernât lui-même ; si l'âme n'examinait point par elle-même, et ne discernait pas la différence de la cuisine et de la médecine, mais que le corps en fût juge et qu'il les estimât par le plaisir qu'elles lui procurent, rien ne serait plus commun, mon cher Polus, que ce que dit Anaxagoras (et tu connais cela, assurément) : toutes choses seraient confondues *, on ne pourrait distinguer ce qui est salutaire en fait de médecine et de cuisine. Tu as donc entendu ce que je pense de la rhétorique : elle est par rapport à l'âme ce que la cuisine est par rapport au corps. Peut-être est-ce une inconséquence de

* Moitié de vers d'Anaxagore. Voyez le *Phédon*, tome I, page 218.

ma part d'avoir fait un long discours, après te les avoir interdits. Mais je mérite d'être excusé; car lorsque je me suis expliqué en peu de mots tu ne m'as pas compris, tu ne savais quel parti tirer de mes réponses, et il me fallait me développer. Lors donc que tu répondras, si je me trouve dans le même embarras à l'égard de tes réponses, je te permets de t'étendre à ton tour. Mais tant que je pourrai en tirer parti, laisse-moi faire : rien n'est plus juste. Et maintenant, si tu peux faire quelque chose de cette réponse, vois, je te la livre.

POLUS.

Qu'est-ce que tu dis? La rhétorique est, à ton avis, la même chose que la flatterie?

SOCRATE.

J'ai dit seulement qu'elle en était une partie. Eh quoi, Polus! à ton âge tu manques déjà de mémoire? que sera-ce donc quand tu seras vieux?

POLUS.

Te semble-t-il que dans les états les bons orateurs soient regardés comme de vils flatteurs?

SOCRATE.

Est-ce une question que tu me fais, ou un discours que tu entames?

POLUS.

C'est une question.

SOCRATE.

Eh! bien, il me paraît qu'on ne les regarde pas même.

POLUS.

Comment! on ne les regarde pas? De tous les citoyens, ne sont-ils pas ceux qui ont le plus de pouvoir?

SOCRATE.

Non, si tu entends que le pouvoir est un bien pour celui qui l'a.

POLUS.

C'est ainsi que je l'entends.

SOCRATE.

A ce compte, je dis que les orateurs sont de tous les citoyens ceux qui ont le moins de pouvoir.

POLUS.

Quoi! Semblables aux tyrans, ne font-ils pas mourir celui qu'ils veulent? ne dépouillent-ils pas de ses biens, et ne banissent-ils pas qui il leur plaît?

SOCRATE.

En vérité, je suis incertain, Polus, à chaque chose que tu dis, si tu parles de ton chef

et si tu m'exposes ta façon de penser, ou si tu me demandes la mienne.

POLUS.

Je te demande la tienne.

SOCRATE.

A la bonne heure, mon cher ami. Pourquoi donc me fais-tu deux questions à-la-fois?

POLUS.

Comment, deux questions?

SOCRATE.

Ne me disais-tu pas à ce moment que les orateurs, tels que les tyrans, mettent à mort qui ils veulent; qu'ils dépouillent de ses biens et bannissent qui il leur plaît?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, je te dis que ce sont deux questions, et je vais te satisfaire sur l'une et sur l'autre. Je soutiens, Polus, que les orateurs et les tyrans ont très peu de pouvoir dans les villes, comme je disais tout-à-l'heure; et qu'ils ne font presque rien de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils fassent ce qui leur paraît le plus avantageux.

POLUS.

Mais n'est-ce point là avoir un grand pouvoir?

SOCRATE.

Non, à ce que prétend Polus.

POLUS.

Moi, je prétends cela? c'est tout le contraire.

SOCRATE.

Oui, tu le prétends, si tu dis qu'un grand pouvoir est un bien pour celui qui en est revêtu?

POLUS.

Je le dis encore.

SOCRATE.

Crois-tu que ce soit un bien pour quelqu'un de faire ce qui lui paraît être le plus avantageux, lorsqu'il est dépourvu de bon sens? et appelles-tu cela avoir un grand pouvoir?

POLUS.

Nullement.

SOCRATE.

Prouve-moi donc que les orateurs ont du bon sens, et que la rhétorique est un art, et non une flatterie, et tu m'auras réfuté. Mais tant que tu ne l'auras pas fait, il demeurera toujours vrai que ce n'est point un bien pour les orateurs, ni pour les tyrans, de faire dans un état ce qui leur plaît. Le pouvoir est à la vérité un bien, comme tu dis. Mais tu conviens toi-même que

faire ce qu'on juge à propos, lorsqu'on est dépourvu de bon sens, est un mal. N'est-il pas vrai?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Comment donc les orateurs et les tyrans auraient-ils un grand pouvoir dans un état, à moins que Polus ne réduise Socrate à avouer qu'ils font ce qu'ils veulent?

POLUS.

Quel homme!

SOCRATE.

Je dis qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent: réfute-moi.

POLUS.

Ne viens-tu pas d'accorder qu'ils font ce qu'ils croient le plus avantageux pour eux?

SOCRATE.

Je le répète.

POLUS.

Ils font donc ce qu'ils veulent.

SOCRATE.

Je le nie.

POLUS.

Quoi? lorsqu'ils font ce qu'ils jugent à propos!

SOCRATE.

Sans doute.

POLUS.

En vérité, Socrate, tu avances des choses pitoyables et insoutenables.

SOCRATE.

Ne me condamne pas si vite, charmant Polus, pour parler comme toi*. Mais si tu as encore quelque question à me faire, prouve-moi que je me trompe: sinon, réponds-moi.

POLUS.

Je consens à te répondre, afin de voir clair dans ce que tu viens de dire.

SOCRATE.

Juges-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose en vue de laquelle ils font ces actions? Par exemple, ceux qui prennent une potion de la main des médecins, veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils font, c'est-à-dire, avaler une potion et ressentir de la douleur? ou bien veulent-ils la

* Le sophiste Polus affectait d'employer des mots d'un nombre égal de syllabes, et qui se terminaient de même, comme on voit par le discours que Platon lui prête au commencement du *Gorgias*. Socrate, en imitant sa façon de parler, l'appelle ici ὦ λῶσε Πῶλε: raillerie qu'il n'a pas été possible de faire passer dans la traduction.

santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine?

POLUS.

Il est évident qu'ils veulent la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine.

SOCRATE.

Pareillement ceux qui vont sur mer, et qui font toute autre espèce de commerce, ne veulent pas ce qu'ils font journellement : car quel est l'homme qui veut aller sur mer s'exposer à mille dangers, et avoir mille embarras? Mais ils veulent, ce me semble, la chose en vue de laquelle ils vont sur mer, c'est-à-dire, la richesse: la richesse en effet est le but de ces voyages maritimes.

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même par rapport à tout le reste? de façon que quiconque fait une chose en vue d'une autre, ne veut point la chose même qu'il fait, mais celle en vue de laquelle il la fait.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Y a-t-il quoi que ce soit au monde, qui ne soit

bon ou mauvais, ou tenant le milieu entre le bon et le mauvais, sans être ni l'un ni l'autre?

POLUS.

Cela ne saurait être autrement, Socrate.

SOCRATE.

Ne mets-tu pas au rang des bonnes choses, la sagesse, la santé, la richesse et toutes les autres semblables; et leurs contraires, au rang des mauvaises?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et par les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises n'entends-tu pas celles qui tantôt tiennent du bien, tantôt du mal, et tantôt ne tiennent ni de l'un ni de l'autre? par exemple, être assis, marcher, courir, naviguer: et encore, les pierres, les bois, et les autres choses de cette nature. N'est-ce pas là ce que tu conçois par ce qui n'est ni bon ni mauvais? ou bien est-ce autre chose?

POLUS.

Non, c'est cela même.

SOCRATE.

Lorsque les hommes font ces choses indifférentes, les font-ils en vue des bonnes, ou font-ils les bonnes en vue de celles-là?

POLUS.

Ils font les indifférentes en vue des bonnes.

SOCRATE.

C'est donc toujours le bien que nous poursuivons ; lorsque nous marchons, c'est dans la pensée que cela nous sera plus avantageux : et c'est encore en vue du bien que nous nous arrêtons, lorsque nous nous arrêtons. N'est-ce pas?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, ou qu'on lui ravisse ses biens, ne se porte-t-on point à ces actions, dans la persuasion que c'est ce qu'il y a de mieux à faire? N'est-il pas vrai?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Tout ce qu'on fait en ce genre, c'est donc en vue du bien qu'on le fait.

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Ne sommes-nous pas convenus que l'on ne veut point la chose qu'on fait en vue d'une autre, mais celle en vue de laquelle on la fait?

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, le bannir, lui enlever ses biens : mais si cela est avantageux, on veut le faire; si cela est nuisible, on ne le veut pas. Car, comme tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes : et celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ou tout-à-fait mauvaises, on ne les veut pas. Ce que je dis, Polus, te paraît-il vrai, ou non? Pourquoi ne réponds-tu pas?

POLUS.

Cela me semble vrai.

SOCRATE.

Puisque nous sommes d'accord là-dessus, quand un tyran ou un orateur fait mourir quelqu'un, le condamne au bannissement, ou à la perte de ses biens, croyant que c'est le parti le plus avantageux pour lui-même, quoique ce soit en effet le plus mauvais; il fait alors ce qui lui plaît : n'est-ce pas?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Fait-il pour cela ce qu'il veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais? que ne réponds-tu?

POLUS.

Il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut.

SOCRATE.

Se peut-il donc qu'un tel homme ait un grand pouvoir dans sa ville, si toutefois, de ton aveu, c'est un bien d'être revêtu d'un grand pouvoir?

POLUS.

Cela ne se peut.

SOCRATE.

Par conséquent, j'avais raison de dire qu'il est possible qu'un homme fasse dans une ville ce qui lui plaît, sans avoir néanmoins un grand pouvoir, ni faire ce qu'il veut.

POLUS.

Comme si toi-même, Socrate, tu n'aimerais pas mieux avoir la liberté de faire dans une ville tout ce qui te plaît, que de ne pas l'avoir; et comme si, lorsque tu vois quelqu'un qui fait mourir celui qu'il juge à propos, le dépouille de ses biens, le met dans les fers, tu ne lui portais pas envie?

SOCRATE.

Supposes-tu qu'il agisse en cela justement ou injustement?

POLUS.

De quelque manière qu'il agisse, n'est-ce pas toujours une chose digne d'envie?

SOCRATE.

Parle mieux, Polus.

POLUS.

Pourquoi donc?

SOCRATE.

Parce qu'il ne faut point porter envie à ceux dont le sort n'en doit exciter aucune, ni aux malheureux, mais en avoir pitié.

POLUS.

Quoi! penses-tu que telle est la condition de ceux dont je parle?

SOCRATE.

Quelle autre idée pourrais-je en avoir?

POLUS.

Tu regardes donc comme malheureux et digne de compassion, quiconque fait mourir celui qu'il juge à propos, lors même qu'il le condamne justement à la mort.

SOCRATE.

Point du tout: mais aussi il ne me paraît pas digne d'envie.

POLUS.

N'as-tu pas dit tout-à-l'heure qu'il est malheureux?

SOCRATE.

Oui, mon cher, je l'ai dit de celui qui met à mort injustement, et de plus j'ai dit qu'il est digne de pitié. Pour celui qui ôte la vie justement à un autre, je dis qu'il ne doit point faire envie.

POLUS.

L'homme qui est injustement mis à mort, n'est-il pas en même temps malheureux et à plaindre?

SOCRATE.

Moins que l'auteur de sa mort, Polus, et moins encore que celui qui a mérité de mourir.

POLUS.

Comment cela? Socrate?

SOCRATE.

Le voici. C'est que le plus grand de tous les maux est de commettre l'injustice.

POLUS.

Est-ce là le plus grand mal? Souffrir une injustice, n'en est-ce pas un plus grand?

SOCRATE.

Nullement.

POLUS.

Aimerais-tu donc mieux recevoir une injustice que de la faire?

SOCRATE.

Je ne voudrais ni l'un ni l'autre; mais s'il fallait absolument commettre une injustice ou la souffrir, j'aimerais mieux la souffrir que la commettre.

POLUS.

Est-ce que tu n'accepterais pas la condition de tyran?

SOCRATE.

Non, si par être tyran tu entends la même chose que moi.

POLUS.

J'entends par là ce que je disais tout-à-l'heure, avoir le pouvoir de faire dans une ville tout ce qu'on juge à propos, de tuer, de bannir, en un mot, d'agir en tout à sa fantaisie.

SOCRATE.

Mon cher ami, fais réflexion à ce que je vais dire. Si lorsque la place publique est pleine de monde, tenant un poignard caché sous mon bras, je te disais : J'ai en ce moment, Polus, un pouvoir merveilleux et égal à celui d'un tyran. De tous ces hommes que tu vois, celui qu'il me plaira de faire mourir, mourra tout-à-l'heure ; s'il me semble que je doive casser la tête à quelqu'un, il l'aura cassée à l'instant ; si je veux déchirer son habit, il sera déchiré : tant est grand le pouvoir que j'ai dans cette ville. Si tu refusais de me croire, et que je te montrasse mon poignard, peut-être dirais-tu en le voyant : Socrate, il n'est personne à ce compte qui n'eût un grand pouvoir : tu pourrais de la même façon brûler la maison de tel citoyen qu'il te plairait, mettre le feu aux arsenaux des Athéniens, à leurs galères, et à

tous les vaisseaux appartenant à l'état ou aux particuliers. Mais la grandeur du pouvoir ne consiste point précisément à faire ce qui plaît. Que t'en semble?

POLUS.

Non, assurément, de la manière que tu viens de dire.

SOCRATE.

Me dirais-tu bien la raison pour laquelle tu rejettes un semblable pouvoir?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Dis-la donc.

POLUS.

C'est qu'il est inévitable que quiconque en agit ainsi, soit puni.

SOCRATE.

Être puni n'est-ce point un mal?

POLUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi, mon cher, tu juges donc de nouveau, que l'on a un grand pouvoir, lorsque, faisant ce qui plaît, on ne fait rien que d'avantageux; et qu'alors c'est une bonne chose. C'est

en cela que consiste en effet le grand pouvoir : hors de là, il n'y a que mal et faiblesse. Examinons encore ceci. Ne convenons-nous point qu'il est bien quelquefois de faire ce que nous disions à l'instant, de mettre à mort, de bannir, de dépouiller de ses biens ; et que quelquefois il ne l'est point?

POLUS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Nous sommes donc, à ce qu'il paraît, d'accord sur ce point, toi et moi.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Dans quel cas dis-tu qu'il est bien de faire ces sortes de choses? Assigne-moi les bornes que tu y mets.

POLUS.

Réponds toi-même à cette question, Socrate?

SOCRATE.

Eh bien, Polus, puisque tu préfères m'interroger, je dis qu'il est bien de les faire, lorsqu'on les fait justement, et mal, lorsqu'on les fait injustement.

POLUS.

Il est vraiment bien difficile de te réfuter, Socrate. Un enfant même ne te prouverait-il pas que tu ne dis point la vérité?

SOCRATE.

Je serai fort redevable à cet enfant, et je ne te le serai pas moins, si tu me réfutes, et si tu me délivres de mes extravagances. Ne te lasse point d'obliger un homme qui t'aime : de grâce, montre-moi que j'ai tort.

POLUS.

Il n'est pas besoin, Socrate, de recourir pour cela à des exemples anciens. Ce qui s'est passé hier et avant-hier * suffit pour te confondre, et pour démontrer que beaucoup d'hommes injustes sont heureux.

SOCRATE.

Qu'est-ce donc?

POLUS.

Tu vois cet Archélaüs, fils de Perdiccas, roi de Macédoine.

SOCRATE.

Si je ne le vois pas, du moins j'en entends parler?

* Pour dire *récemment*. Voyez le *second Alcibiade*, t. V, p. 151.

POLUS.

Qu'en penses-tu? est-il heureux ou malheureux?

SOCRATE.

Je n'en sais rien, Polus. Je n'ai point encore eu d'entretien avec lui.

POLUS.

Quoi donc! Tu saurais ce qui en est, si tu avais conversé avec lui; et tu ne peux connaître d'ici même, par une autre voie, s'il est heureux?

SOCRATE.

Non, certes.

POLUS.

Évidemment, Socrate, tu diras aussi que tu ignores si le grand roi est heureux.

SOCRATE.

Et je dirai vrai : car j'ignore quel est l'état de son âme par rapport à la science et à la justice.

POLUS.

Et quoi! Est-ce que tout le bonheur consiste en cela?

SOCRATE.

Oui, selon moi, Polus. Je prétends que quiconque est honnête et vertueux, homme ou femme, est heureux; et quiconque est injuste ou méchant, malheureux.

POLUS.

Cet Archelaüs est donc malheureux, à ton compte.

SOCRATE.

Oui, mon cher, s'il est injuste.

POLUS.

Et comment ne serait-il pas injuste? Il n'avait aucun droit au trône qu'il occupe, étant fils d'une esclave d'Alcétas, frère de Perdiccas; selon la justice, il était esclave d'Alcétas; il aurait dû le servir, s'il eût voulu être juste, et en conséquence il aurait été heureux, à ce que tu prétends; au lieu qu'aujourd'hui le voilà devenu souverainement malheureux, puisqu'il a commis les plus grands forfaits; car ayant d'abord envoyé chercher Alcétas, son maître et son oncle, comme pour lui remettre l'autorité dont Perdiccas l'avait dépouillé, il le reçut chez lui, l'enivra lui et son fils Alexandre, qui était son cousin et à-peu-près du même âge, et les ayant mis dans un chariot, et transportés de nuit hors du palais, il les fit égorger tous deux, et s'en débarrassa ainsi. Cela fait, il ne s'aperçut point du malheur extrême où il était tombé, il ne conçut nul repentir; et peu de temps après, au lieu de consentir à devenir heureux, en prenant soin,

comme la justice l'exigeait, de l'éducation de son frère, fils légitime de Perdiccas, âgé d'environ sept ans, à qui la couronne appartenait de droit, et en la lui rendant, il le jeta dans un puits après l'avoir fait étouffer, et dit à Cléopâtre, mère de l'enfant, qu'il était tombé dans ce puits en poursuivant une oie, et qu'il y était mort. Aussi s'étant rendu coupable de plus de crimes qu'aucun homme de Macédoine, est-il aujourd'hui, non le plus heureux, mais le plus malheureux de tous les Macédoniens. Et peut-être y a-t-il plus d'un Athénien, à commencer par toi, qui préférerait la condition de tout autre Macédonien à celle d'Archélaüs.

SOCRATE.

Dès le commencement de cet entretien, Polus, je t'ai fait compliment sur ce que tu me paraissais fort versé dans la rhétorique, mais je t'ai dit que tu avais négligé l'art de discuter. Voilà donc ces raisons avec lesquelles un enfant me réfuterait? Et, à t'entendre, tu as détruit avec ces raisons ma proposition que l'homme injuste n'est point heureux. Par où, mon cher? puisque je ne t'accorde absolument rien de ce que tu as dit.

POLUS.

C'est que tu ne le veux pas : car du reste tu penses comme moi.

SOCRATE.

Tu es admirable de prétendre me réfuter avec des argumens de rhétorique, comme ceux qui croient faire la même chose devant les tribunaux. Là en effet un avocat s'imagine en avoir réfuté un autre, lorsqu'il a produit un grand nombre de témoins distingués pour appuyer ce qu'il avance, et que sa partie adverse n'en a produit qu'un seul, ou point du tout. Mais ce mode de réfutation ne sert de rien pour découvrir la vérité. Car quelquefois un accusé peut être condamné à tort sur la déposition d'un grand nombre de témoins, qui paraissent de quelque poids. Et, dans le cas présent, presque tous les Athéniens et les étrangers seront de ton avis; et si tu veux produire contre moi des témoignages pour me prouver que la vérité n'est pas de mon côté, tu auras, quand il te plaira, pour témoins Nicias *, fils de Nicérate, et ses frères, qui ont donné tous ces trépieds qu'on voit rangés dans le temple de Bacchus; tu auras encore, si tu veux, Aristocrate, fils de Scellios **, de qui est cette belle offrande dans le temple d'Apollon pythien; tu auras aussi

* Voyez la *Vie de Nicias*, par Plutarque.

** Thucydide, liv. VIII, 89.

toute la famille de Périclès; et telle autre famille d'Athènes qu'il te plaira de choisir. Mais je suis, quoique seul, d'un autre avis : car tu ne dis rien qui m'oblige d'en changer, et tu ne fais que produire contre moi une foule de faux témoins pour me déposséder de mon bien et de la vérité. Pour moi, à moins que je ne te réduise à rendre toi-même témoignage à la vérité de ce que je dis, je n'ai, à mon sens, rien gagné contre toi, ni toi, je pense, contre moi, à moins que je ne dépose, quoique seul, en ta faveur, et que tu ne comptes absolument pour rien le témoignage des autres. Voilà donc deux manières de réfuter, l'une que tu crois bonne, ainsi que bien d'autres; l'autre, que je juge telle aussi de mon côté. Comparons-les ensemble, et voyons si elles ne diffèrent en rien; car les objets sur lesquels nous ne sommes point d'accord, ne sont pas de petite conséquence : au contraire, il n'y en a peut-être point qu'il soit plus beau de connaître, et plus honteux d'ignorer, puisqu'ils aboutissent à ceci, de savoir ou d'ignorer qui est heureux ou malheureux. Et pour en venir à la question qui nous occupe, tu prétends en premier lieu qu'il est possible qu'on soit heureux étant injuste, et au milieu même de l'injustice; puisque tu crois qu'Archélaüs, quoique

injuste, n'en est pas moins heureux. N'est-ce pas là l'idée que nous devons prendre de ta manière de penser?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et moi, je soutiens que la chose est impossible. Voilà un premier point sur lequel nous ne nous accordons pas. Soit. Mais le coupable sera-t-il heureux, si on lui fait justice, et s'il est puni?

POLUS.

Point du tout; au contraire, dans ce cas, il serait très malheureux.

SOCRATE.

Si le coupable échappe à la punition qu'il mérite, il sera donc heureux, à ton compte?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Et moi, je pense, Polus, que l'homme injuste et criminel est malheureux de toute manière; mais qu'il l'est encore davantage, s'il ne subit aucun châtiment, et si ses crimes demeurent impunis; et qu'il l'est moins, s'il reçoit des hommes et des dieux la juste punition de ses fautes.

POLUS.

Tu avances là d'étranges paradoxes, Socrate.

SOCRATE.

Je vais essayer, mon cher, de te faire dire les mêmes choses que moi : car je te tiens pour mon ami. Voilà donc les objets sur lesquels nous sommes divisés. Juges-en toi-même. J'ai dit tout-à-l'heure que commettre une injustice est un plus grand mal que la souffrir.

POLUS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et toi, que c'est un plus grand mal de la souffrir.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

J'ai dit que ceux qui agissent injustement sont malheureux ; et tu m'as réfuté là-dessus.

POLUS.

Oui, par Jupiter.

SOCRATE.

A ce que tu crois, Polus.

POLUS.

Et probablement j'ai raison de le croire.

SOCRATE.

De ton côté, tu tiens les méchans pour heureux, lorsqu'ils ne portent pas la peine de leur injustice.

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et moi, je dis qu'ils sont très malheureux, et que ceux qui subissent le châtiment qu'ils méritent, le sont moins. Veux-tu aussi réfuter cette maxime?

POLUS.

Elle est encore plus difficile à réfuter que la précédente, Socrate.

SOCRATE.

Point du tout, Polus : mais impossible; car le vrai ne se réfute pas.

POLUS.

Comment dis-tu? Quoi? un homme que l'on surprend dans quelque forfait, comme celui d'aspirer à la tyrannie, qu'on met ensuite à la torture, qu'on déchire, à qui l'on brûle les yeux; qui, après avoir souffert en sa personne des tourmens sans mesure, sans nombre et de toute espèce, et en avoir vu souffrir autant à ses enfans et à sa femme, est enfin mis en croix, ou enduit de poix et brûlé vif : cet homme sera plus

heureux que si, échappant à ces supplices, il devenait tyran, passait sa vie entière, maître dans sa ville, libre de faire tout ce qui lui plaît, objet d'envie pour ses concitoyens et pour les étrangers, et regardé comme heureux par tout le monde? Et tu prétends qu'il est impossible de réfuter de pareilles absurdités?

SOCRATE.

Tu cherches de nouveau à m'épouvanter, brave Polus; mais tu ne me réfutes point : tout-à-l'heure tu appelais des témoins à ton secours. Quoi qu'il en soit, rappelle-moi une petite chose : as-tu supposé que cet homme aspirât injustement à la tyrannie?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Cela étant, l'un ne sera pas plus heureux que l'autre, ni celui qui a réussi à s'emparer injustement de la tyrannie, ni celui qui a été puni; car il ne saurait se faire que de deux malheureux l'un soit plus heureux que l'autre. Mais le plus malheureux des deux est celui qui a échappé au châtiment, et s'est mis en possession de la tyrannie. Qu'est ceci, Polus? Tu ris? C'est sans doute encore une nouvelle manière de réfuter, que de rire au nez d'un homme, sans alléguer aucune raison contre ce qu'il dit.

POLUS.

Ne crois-tu pas être réfuté suffisamment, Socrate, en avançant ainsi des choses qu'aucun homme ne soutiendra jamais? Interroge plutôt qui tu voudras des assistans.

SOCRATE.

Je ne suis point du nombre des politiques, Polus; et l'an passé le sort m'ayant fait sénateur, lorsque ma tribu présida à son tour aux assemblées du peuple, et qu'il me fallut recueillir les suffrages, je me rendis ridicule, parce que je ne savais comment m'y prendre. Ne me parle donc point de recueillir les suffrages des assistans, et si, comme je l'ai déjà dit, tu n'as point de meilleurs argumens à m'opposer, laisse-moi t'interroger à mon tour, et fais l'essai de ma façon de réfuter, que je crois la bonne. Je ne sais produire qu'un seul témoin en faveur de ce que je dis, celui-là même avec qui je discute; et je ne tiens nul compte du grand nombre. Je ne recueille d'autre suffrage que le sien; pour la foule, je ne lui adresse pas même la parole. Vois donc si tu veux souffrir à ton tour que je te réfute, en t'engageant à répondre à mes questions. Car je suis convaincu que toi et moi et les autres hommes, nous pensons tous que c'est un plus grand mal de com-

mettre l'injustice que de la souffrir, et de n'être point puni de ses crimes que d'en être puni.

POLUS.

Je soutiens, au contraire, que ce n'est ni mon sentiment, ni celui d'aucun autre. Toi-même, aimerais-tu mieux qu'on te fît injustice, que de faire injustice à autrui?

SOCRATE.

Oui, et toi aussi, et tout le monde.

POLUS.

Il s'en faut bien : ni toi, ni moi, ni qui que ce soit n'est dans cette disposition.

SOCRATE.

Eh bien, répondras-tu?

POLUS.

J'y consens; car je suis extrêmement curieux de savoir ce que tu diras.

SOCRATE.

Afin de l'apprendre, réponds-moi, Polus, comme si je commençais pour la première fois à t'interroger. Quel est le plus grand mal, à ton avis, de faire une injustice, ou de la recevoir?

POLUS.

De la recevoir, selon moi.

SOCRATE.

Et quel est le plus laid de faire une injustice, ou de la recevoir? Réponds.

POLUS.

De la faire.

SOCRATE.

Si cela est plus laid, c'est donc aussi un plus grand mal.

POLUS.

Point du tout.

SOCRATE.

J'entends. Tu ne crois pas, à ce qu'il paraît, que le beau et le bon, le mauvais et le honteux soient la même chose.

POLUS.

Non, certes.

SOCRATE.

Et que dis-tu à ceci? Toutes les belles choses en fait de corps, de couleur, de figures, de sons, de genres de vie, les appelles-tu belles sans aucun motif? Et pour commencer par les beaux corps, quand tu dis qu'ils sont beaux, n'est-ce point ou par rapport à leur usage, à cause de l'utilité qu'on en peut tirer, ou en vue d'un certain plaisir, parce que leur aspect fait naître un sentiment de joie dans l'âme de ceux qui les regardent? Est-il hors de là quelque autre raison qui te fasse dire qu'un corps est beau?

POLUS.

Je n'en connais point.

SOCRATE.

N'appelles-tu pas belles de même toutes les autres choses, soit figures, soit couleurs, pour le plaisir ou l'utilité qui en revient, ou pour l'un et l'autre à-la-fois?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi des sons, et de tout ce qui appartient à la musique?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Pareillement, ce qui est beau en fait de lois et de genres de vie ne l'est pas sans doute pour une autre raison que parce qu'il est ou utile ou agréable, ou l'un et l'autre.

POLUS.

Apparemment.

SOCRATE.

N'en est-il point de même de la beauté des sciences?

POLUS.

Sans contredit; et c'est bien définir le beau,

Socrate, que de le définir comme tu fais, ce qui est bon ou agréable.

SOCRATE.

Le laid est donc bien défini par les deux contraires, le douloureux et le mauvais?

POLUS.

Nécessairement.

SOCRATE.

De deux belles choses, si l'une est plus belle que l'autre, n'est-ce point parce qu'elle la surpasse ou en agrément, ou en utilité, ou dans tous les deux?

POLUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Et de deux choses laides, si l'une est plus laide que l'autre, ce sera parce qu'elle cause ou plus de douleur, ou plus de mal, ou l'un et l'autre. N'est-ce pas une nécessité?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Voyons à présent. Que disions-nous tout-à-l'heure touchant l'injustice faite ou reçue? Ne disais-tu pas qu'il est plus mauvais de souffrir l'injustice, et plus laid de la commettre?

POLUS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est ou parce que cela est plus fâcheux et plus douloureux, ou parce que c'est un plus grand mal, ou l'un et l'autre à-la-fois. N'est-ce pas là encore une nécessité?

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Examinons, en premier lieu, s'il est plus douloureux de commettre une injustice que de la souffrir, et si ceux qui la font ressentent plus de douleur que ceux qui la reçoivent.

POLUS.

Nullement, Socrate.

SOCRATE.

L'action de commettre une injustice ne l'emporte donc pas du côté de la douleur.

POLUS.

Non.

SOCRATE.

Cela étant, elle ne l'emporte pas, par conséquent, pour la douleur et le mal tout à-la-fois.

POLUS.

Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.

Il reste donc qu'elle l'emporte par l'autre endroit.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Par l'endroit du mal, n'est-ce pas?

POLUS.

Vraisemblablement.

SOCRATE.

Puisque faire une injustice l'emporte du côté du mal, la faire est donc plus mauvais que la recevoir.

POLUS.

Cela est évident.

SOCRATE.

La plupart des hommes ne reconnaissent-ils point, et n'as-tu pas toi-même avoué précédemment qu'il est plus laid de commettre une injustice que de la souffrir ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et ne venons-nous pas de voir que c'est une chose plus mauvaise ?

POLUS.

Il paraît que oui.

SOCRATE.

Préférerais-tu ce qui est plus laid et plus mauvais à ce qui l'est moins? N'aie pas honte de répondre, Polus; il ne t'en arrivera aucun mal. Mais livre-toi sans crainte à la discussion, comme à un médecin; réponds, et accorde ou nie ce que je te demande.

POLUS.

Non, je ne le préférerais pas, Socrate.

SOCRATE.

Est-il quelqu'un au monde qui le préférât?

POLUS.

Il me semble que non, du moins d'après ce qui vient d'être dit.

SOCRATE.

Ainsi, j'avais raison de dire que ni moi, ni toi, ni qui que ce soit n'aimerait mieux faire une injustice que la recevoir, parce que c'est une chose plus mauvaise.

POLUS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Vois-tu présentement, Polus, que ma manière de réfuter et la tienne ne se ressemblent en

rien? Tous les autres t'accordent ce que tu avances, excepté moi. Pour moi, il me suffit de ton seul aveu, de ton seul témoignage; je ne recueille point d'autre suffrage que le tien, et je me mets peu en peine de ce que les autres pensent.—Que ce point demeure donc arrêté entre nous. Passons à l'examen de l'autre, sur lequel nous n'étions pas d'accord, savoir, si être puni pour les injustices qu'on a commises est le plus grand des maux, comme tu le pensais, ou si c'est un plus grand mal de n'être pas puni, comme je le croyais. Procédons de cette manière. Porter la peine de son injustice, et être châtié à juste titre, n'est-ce pas la même chose, selon toi?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Pourrais-tu me nier que tout ce qui est juste, en tant que juste, est beau? fais-y réflexion avant de répondre.

POLUS.

Il me paraît bien que cela est ainsi, Socrate.

SOCRATE.

Considère encore ceci. Lorsque quelqu'un fait une chose, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait un patient qui corresponde à l'agent *?

* Discussion qui se retrouve dans l'*Euthyphron*, t. I, p. 32.

POLUS.

Je le pense.

SOCRATE.

Ce que le patient souffre n'est-il pas la même chose que ce que fait l'agent? Voici ce que je veux dire. Si quelqu'un frappe, n'est-ce pas une nécessité qu'une chose soit frappée?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Et s'il frappe fort ou vite, que la chose soit frappée de même?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Ce qui est frappé éprouve donc une passion de même nature que l'action de qui frappe.

POLUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Pareillement, si quelqu'un brûle, il est nécessaire qu'une chose soit brûlée.

POLUS.

Cela ne peut être autrement.

SOCRATE.

Et s'il brûle fort ou d'une manière doulou-

reuse, que la chose soit brûlée précisément de la façon dont on la brûle.

POLUS.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Il en est de même si une chose coupe; une autre est coupée.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et si la coupure est grande, ou profonde, ou douloureuse, la chose coupée l'est exactement de la manière dont on la coupe.

POLUS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

En un mot, vois si tu m'accordes en général ce que je viens de dire, que ce que fait l'agent, le patient le souffre tel que l'agent le fait.

POLUS.

Je l'accorde.

SOCRATE.

Cela convenu, dis-moi si être puni c'est pâtir ou agir.

POLUS.

Évidemment, c'est pâtir, Socrate.

SOCRATE.

De la part de quelque agent, sans doute.

POLUS.

Cela va sans dire : de la part de celui qui châtie.

SOCRATE.

Quiconque châtie à bon droit ne châtie-t-il point justement?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Fait-il en cela une action juste, ou non?

POLUS.

Il fait une action juste.

SOCRATE.

Ainsi celui qui est châtié, lorsqu'on le punit d'une faute, pâtit justement.

POLUS.

Apparemment.

SOCRATE.

N'avons-nous pas avoué que tout ce qui est juste est beau?

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ce que fait la personne qui châtie et ce que souffre la personne châtiée est donc beau.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Mais si c'est beau, c'est en même temps bon; car le beau est ou agréable, ou utile.

POLUS.

Nécessairement.

SOCRATE.

Ainsi ce que souffre celui qui est puni est bon.

POLUS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Il lui en revient par conséquent quelque utilité.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Est-ce l'utilité que je conçois, savoir, de devenir meilleur quant à l'âme, s'il est vrai qu'il soit châtié à juste titre?

POLUS.

Cela est vraisemblable.

SOCRATE.

Ainsi, celui qui est puni est délivré du mal de l'âme.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas délivré par là du plus grand des maux? Envisage la chose de cette manière. Connais-tu, pour qui veut faire fortune, quelque autre mal que la pauvreté?

POLUS.

Non, je ne connais que celui-là.

SOCRATE.

Et par rapport au corps, n'appelles-tu point mal la faiblesse, la maladie, la laideur, et ainsi du reste?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Tu penses sans doute que l'âme a aussi son mal?

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

N'est-ce pas ce que tu nommes injustice, ignorance, lâcheté, et les autres vices semblables?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

A ces trois choses donc, fortune, corps et âme, répondent, selon toi, trois maux, pauvreté, maladie, injustice?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

De ces trois maux, quel est le plus laid? N'est-ce pas l'injustice, et, pour le dire en un mot, le mal de l'âme?

POLUS.

Sans comparaison.

SOCRATE.

Si c'est le plus laid, n'est-ce pas aussi le plus mauvais?

POLUS.

Comment entends-tu ceci, Socrate?

SOCRATE.

Le voici. En conséquence de nos aveux précédens, ce qui est le plus laid est toujours tel? parce qu'il cause la plus grande douleur ou le plus grand dommage, ou l'un et l'autre ensemble.

POLUS.

A merveille.

SOCRATE.

Or, ne venons-nous pas de reconnaître que l'injustice et tout mal de l'âme est ce qu'il y a de plus laid?

POLUS.

Nous l'avons reconnu en effet.

SOCRATE.

Et le plus laid n'est-il point tel, ou parce que rien n'est plus douloureux, ou parce que rien n'est plus dommageable, ou à cause de l'un et de l'autre?

POLUS.

De toute nécessité.

SOCRATE.

Or, est-il plus douloureux d'être injuste, intempérant, lâche, ignorant, que d'être indigent ou malade?

POLUS.

Il me paraît que non, Socrate, d'après tout cela.

SOCRATE.

Le mal de l'âme n'est donc le plus laid que parce qu'il l'emporte en dommage sur tous les autres, d'une manière extraordinaire et merveilleuse, puisque de ton aveu il ne l'emporte point du côté de la douleur.

POLUS.

Il le faut bien.

SOCRATE.

Mais ce qui l'emporte par l'excès du dommage est le plus grand de tous les maux.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Donc l'injustice, l'intempérance, et en général les maux de l'âme sont de tous les maux les plus grands.

POLUS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Quel art nous délivre de la pauvreté? N'est-ce pas l'économie?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et de la maladie? N'est-ce pas la médecine?

POLUS.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Et des maux de l'âme et de l'injustice? Si tu ne trouves pas de réponse de cette manière, vois de celle-ci. Où et chez qui conduisons-nous ceux dont le corps est malade?

POLUS.

Chez les médecins, Socrate.

SOCRATE.

Où conduit-on ceux qui s'abandonnent à l'injustice et à l'intempérance?

POLUS.

Tu veux dire apparemment chez les juges.

SOCRATE.

N'est-ce pas pour y être punis?

POLS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ceux qui châtient avec raison ne suivent-ils point en cela une certaine justice?

POLUS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Ainsi l'économie délivre de l'indigence, la médecine de la maladie, et la justice de l'intempérance et de l'injustice.

POLUS.

Je le pense ainsi.

SOCRATE.

Mais de ces trois choses dont tu parles, quelle est la plus belle?

POLUS.

De quelles choses?

SOCRATE.

L'économie, la médecine et la justice.

POLUS.

La justice l'emporte de beaucoup, Socrate.

SOCRATE.

Puisqu'elle est la plus belle, c'est donc parce qu'elle procure le plus grand plaisir, ou la plus grande utilité, ou l'un et l'autre.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Est-ce une chose agréable d'être entre les mains des médecins; et le traitement qu'on fait aux malades leur cause-t-il du plaisir?

POLUS.

Je ne le crois pas.

SOCRATE.

Mais c'est une chose utile, n'est-ce pas?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Car elle délivre d'un grand mal : en sorte qu'il est avantageux de souffrir la douleur pour recouvrer la santé.

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

L'homme qui est ainsi entre les mains des médecins est-il dans la situation la plus heureuse par rapport au corps, ou bien est-ce celui qui n'a point été malade?

POLUS.

Il est évident que c'est celui-ci.

SOCRATE.

En effet, le bonheur ne consiste pas, ce semble, à être soulagé du mal, mais à n'en pas avoir eu.

POLUS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Mais quoi! de deux hommes malades, quant au corps ou quant à l'âme, quel est le plus malheureux, de celui qu'on traite et qu'on délivre de son mal, ou de celui qu'on ne traite point, et qui garde son mal?

POLUS.

Il me paraît que c'est celui qu'on ne traite point.

SOCRATE.

Ainsi la punition procure la délivrance du plus grand des maux, du mal de l'âme.

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Car elle rend sage, elle oblige à devenir plus juste, et elle est une sorte de médecine morale.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Le plus heureux, par conséquent, est celui qui n'a admis dans son âme aucun mal, puisque nous avons vu que le mal de l'âme est le plus grand de tous.

POLUS.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Le second est celui qu'on en a délivré.

POLUS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

C'est-à-dire, celui qui a reçu des avis, des réprimandes, qui a subi la punition.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, celui qui est malade de l'injustice, et qui n'en a pas été délivré, mène la vie la plus malheureuse.

POLUS.

Selon toute vraisemblance.

SOCRATE.

Eh bien! cet homme, n'est-ce pas celui qui, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, et tout rempli d'injustice, parvient à se mettre au-dessus des réprimandes, des corrections, des punitions? Telle est, comme tu le dis toi-même, la situation d'Archélaüs, et celle des autres tyrans, des orateurs et de tous ceux qui jouissent d'un grand pouvoir.

POLUS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Et véritablement, mon cher, tous ces gens-là ont fait à-peu-près la même chose que celui qui, étant attaqué des plus grandes maladies, trouverait le moyen de ne point faire corriger par les médecins les affections vicieuses qui le travaillent, et de ne point faire de traitement, craignant, comme un enfant, qu'on ne lui applique le fer et le feu, parce que cela fait mal. Ne te semble-t-il pas que la chose est ainsi?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Ce serait sans doute par ignorance des avantages de la santé et de la bonne habitude du

corps. D'après nos aveux précédens, ceux qui fuient la punition ont bien l'air de se conduire de la même manière, mon cher Polus. Ils voient ce qu'elle a de douloureux; mais ils sont aveugles sur son utilité; ils ignorent combien on est plus à plaindre d'habiter avec une âme qui n'est pas saine, mais qui est corrompue, injuste et impie, qu'avec un corps malade. C'est pourquoi ils mettent tout en œuvre pour échapper à la punition, et n'être point délivrés du plus grand des maux, et ils ne songent qu'à amasser des richesses, à se faire des amis, et à acquérir le talent de la parole et de la persuasion. Mais si les choses dont nous sommes convenus sont vraies, Polus, vois-tu ce qui résulte de ce discours? ou veux-tu que nous en tirions ensemble les conclusions?

POLUS.

J'y consens, à moins que tu ne sois d'un autre avis.

SOCRATE.

Ne suit-il pas de là que l'injustice est le plus grand des maux?

POLUS.

Il me le semble, du moins.

SOCRATE.

N'avons-nous pas vu que la punition procure la délivrance de ce mal?

POLUS.

Vraisemblablement.

SOCRATE.

Et que l'impunité ne fait que l'entretenir ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

L'injustice n'est donc que le second mal pour la grandeur ; mais l'injustice impunie est le premier et le plus grand de tous les maux.

POLUS.

Tu as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE.

Mon cher ami, n'est-ce point sur ceci que nous étions partagés de sentiment? Tu regardais comme heureux Archélaüs, parce que, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, il n'en subissait aucune punition; et moi je soutenais, au contraire, qu'Archélaüs, et tout autre, quel qu'il soit, qui ne porte pas la peine des injustices qu'il a commises, doit passer pour infiniment plus malheureux que personne ; que l'auteur d'une injustice est toujours plus malheureux que celui qui la souffre, et le méchant qui demeure impuni, plus que celui que l'on châtie. N'est-ce pas là ce que je disais?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas démontré que j'avais la vérité pour moi ?

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

A la bonne heure. Mais si cela est vrai, Polus, quelle est donc la grande utilité de la rhétorique ? Car c'est une conséquence de nos aveux ; qu'il faut avant toutes choses se préserver de toute action injuste, parce qu'elle ne nous rapporterait que du mal. N'est-ce pas ?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Et que si on a commis une injustice ou soi-même, ou quelque autre personne à qui l'on s'intéresse, il faut aller se présenter là où l'on recevra au plus tôt la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge comme auprès d'un médecin, de peur que la maladie de l'injustice venant à séjourner dans l'âme, n'y engendre une corruption secrète, qui devienne incurable. Que pouvons-nous dire autre chose, Polus, si nos premiers aveux subsistent ? N'est-

ce pas la seule manière d'accorder ce que nous disons avec ce que nous avons établi précédemment?

POLUS.

Comment en effet tenir un autre langage, Socrate?

SOCRATE.

La rhétorique, Polus, ne nous est donc d'aucun usage pour nous défendre contre l'injustice, nous, nos parens, nos amis, nos enfans, notre patrie; je ne vois guère qu'un moyen de la rendre utile, c'est de s'accuser soi-même avant tout autre, ensuite ses proches et ses amis, dès qu'on a commis quelque injustice, de ne point tenir le crime secret, mais de l'exposer au grand jour, afin qu'il soit puni et réparé; c'est de se faire violence à soi ainsi qu'aux autres pour s'élever au-dessus de toute crainte, et de s'offrir à la justice les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les incisions et les brûlures, s'attachant au bon et au beau, sans tenir compte de la douleur; en sorte que si, par exemple, la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir; si les fers, on leur tende les mains; une amende, on la paie; le bannissement, on s'y condamne; la mort, on la subisse; c'est enfin d'être le premier à dépo-

ser contre soi-même et contre ses proches, de ne pas s'épargner, et pour cela de mettre en œuvre toutes les ressources de la rhétorique, afin de parvenir, par la manifestation de ses crimes, à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. Accorderons-nous cela, Polus, ou le nierons-nous?

POLUS.

Cela me paraît bien étrange, Socrate. Toutefois peut-être est-ce une conséquence de ce que nous avons dit plus haut.

SOCRATE.

Ainsi, il faut ou renverser nos discours précédens, ou convenir que ceci en résulte nécessairement.

POLUS.

Oui. La chose est ainsi.

SOCRATE.

Et l'on fera tout le contraire, lorsqu'on voudra faire du mal à quelqu'un, soit à son ennemi, soit à tout autre; il faut seulement n'avoir rien à souffrir soi-même de son ennemi; on doit bien y prendre garde; mais s'il commet une injustice envers un autre, il faut s'efforcer de toute manière, et d'action et de paroles, de le soustraire au châtiment, et empêcher qu'il ne paraisse devant les juges; et au cas qu'il y paraisse, il faut

tout mettre en œuvre pour qu'il échappe, et ne soit pas puni; de façon que s'il a volé une grande quantité d'argent, il ne le rende pas, mais qu'il le garde, et l'emploie en dépenses injustes et impies pour son usage et celui de ses amis; que si son crime mérite la mort, il ne la subisse point, et, s'il se peut, qu'il ne meure jamais, et soit immortel dans le crime, ou du moins qu'il y vive le plus long-temps possible. Voilà, Polus, à quoi la rhétorique me semble utile; car pour celui qui ne commet aucune injustice, je ne vois pas qu'elle puisse lui être d'une grande utilité, s'il est vrai même qu'elle lui en soit d'aucune, comme en effet nous avons vu plus haut qu'elle n'est bonne à rien.

CALLICLÈS.

Dis-moi, Chéréphon, Socrate parle-t-il sérieusement, ou badine-t-il?

CHÉRÉPHON.

Il me paraît, Calliclès, qu'il parle très sérieusement; mais rien n'est tel que de l'interroger lui-même.

CALLICLÈS.

Par tous les dieux, tu as raison; c'est ce que j'ai envie de faire. Socrate, dis-moi, croirons-nous que tout ceci est sérieux de ta part, ou

que ce n'est qu'un badinage ? Car si c'est tout de bon que tu parles, et si ce que tu dis est vrai, la conduite que nous tenons tous tant que nous sommes, qu'est-ce autre chose qu'un renversement de l'ordre, et une suite d'actions toutes contraires, ce semble, à nos devoirs ?

SOCRATE.

Si les hommes, Calliclès, n'étaient pas sujets aux mêmes passions, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre ; mais que chacun de nous eût sa passion qui lui fût propre, il ne serait point aisé de faire connaître à autrui ce qu'on éprouve soi-même. Je parle ainsi, en faisant réflexion que nous sommes actuellement toi et moi dans le même cas, et que tous deux nous aimons deux choses ; moi, Alcibiade fils de Clinias et la philosophie ; toi, le peuple d'Athènes et le fils de Pyrilampe*. Je remarque tous les jours que, tout éloquent que tu es, lorsque les objets de ton amour sont d'un autre avis que toi, quelle que soit leur façon de penser, tu n'as pas la force de les contredire, et que tu passes comme il leur plaît du blanc au noir. En effet, quand tu parles au peuple assemblé, s'il soutient que les choses ne sont pas telles que tu dis, tu changes aussitôt

* Il y a ici un jeu de mots. Le fils de Pyrilampe se nommait Δῆμος, comme le peuple d'Athènes. Voy. Aristophane, *les Guêpes*, v. 98.

de sentiment, pour te conformer à ses intentions. La même chose t'arrive vis-à-vis de ce beau garçon, le fils de Pyrilampe. Tu ne saurais résister aux volontés ni aux discours de ce que tu aimes ; et si quelqu'un, témoin du langage que tu prends ordinairement pour leur complaire, en paraissait surpris, et le trouvait absurde, tu lui répondrais probablement, si tu voulais dire la vérité, qu'à moins qu'on ne vienne à bout d'empêcher tes amours de parler comme ils font, tu ne peux t'empêcher toi-même de parler comme tu fais. Figure-toi donc que tu as la même réponse à entendre de ma part, et ne t'étonne point des discours que je tiens ; mais engage la philosophie, mes amours, à ne plus parler de même ; car c'est elle, mon cher, qui dit ce que tu as entendu ; et elle est beaucoup moins étourdie que mes autres amours. Le fils de Clinias parle tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; mais la philosophie a toujours le même langage. Ce qui te paraît à ce moment si étrange, est d'elle : tu viens de l'entendre. Ainsi, ou réfute ce qu'elle disait tout-à-l'heure par ma bouche, et prouve-lui que commettre l'injustice et vivre dans l'impunité après l'avoir commise, n'est pas le comble de tous les maux, ou si tu laisses cette vérité subsister dans toute sa force, je te jure, Calliclès, par le dieu des

Égyptiens *, que Calliclès ne s'accordera point avec lui-même, et sera toute sa vie dans une contradiction perpétuelle. Cependant il vaudrait beaucoup mieux pour moi, ce me semble, que la lyre dont j'aurais à me servir fût mal montée et discordante, que le chœur dont j'aurais fait les frais détonnât, et que la plupart des hommes fussent d'un sentiment opposé au mien, que si j'étais pour mon compte mal d'accord avec moi-même, et réduit à me contredire.

CALLICLÈS.

En vérité, Socrate, tes discours sont pleins de prestiges, comme ceux d'un orateur populaire; et ce qui autorise tes déclamations, c'est qu'il est arrivé à Polus la même chose qu'il a prétendu être arrivé à Gorgias vis-à-vis de toi. Polus disait en effet que Gorgias, lorsque tu lui as demandé si, au cas qu'on se rendît auprès de lui pour apprendre la rhétorique sans avoir aucune connaissance de la justice, il en donnerait des leçons, avait répondu qu'il l'enseignerait, par mauvaise honte et à cause des préjugés, qui trouveraient mauvais qu'on fît une réponse contraire; cet aveu, selon Polus, avait réduit Gorgias à tomber en contradiction avec lui-même, et tu en avais profité. Il s'est moqué de toi

* Le chien Anubis.

avec raison en cette rencontre, autant qu'il m'a paru. Mais voilà qu'il se trouve à présent dans le même cas que Gorgias. Je t'avoue pour moi, que je ne suis nullement satisfait que Polus t'ait accordé qu'il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir. Car c'est pour t'avoir passé ce point, qu'il s'est embarrassé dans la dispute, et que tu lui as fermé la bouche, parce qu'il a eu honte de parler suivant sa pensée. En effet, Socrate, tout en disant que tu cherches la vérité, tu en agis comme le plus fatigant déclamateur, et tu mets la conversation sur ce qui est beau non selon la nature, mais selon la loi. Or, dans la plupart des choses, la nature et la loi sont opposées entre elles; d'où il arrive que, si on se laisse aller à la honte, et que l'on n'ose dire ce qu'on pense, on est forcé à se contredire. Tu as aperçu cette subtile distinction, et tu t'en sers pour dresser des pièges dans la dispute. Si quelqu'un parle de ce qui appartient à la loi, tu l'interroges sur ce qui regarde la nature, et s'il parle de ce qui est dans l'ordre de la nature, tu l'interroges sur ce qui est dans l'ordre de la loi. C'est ce que tu viens de faire pour l'injustice commise et reçue. Polus parlait de ce qui est plus laid en ce genre, selon la loi; toi, au contraire, tu as pris la loi pour la nature; car, selon la nature, tout ce qui est plus

mauvais est aussi plus laid, c'est-à-dire souffrir l'injustice; tandis que, selon la loi, c'est la commettre. Et en effet, succomber sous l'injustice d'autrui n'est pas le fait d'un homme, mais d'un esclave, à qui il est meilleur de mourir que de vivre, quand, souffrant des injustices et des affronts, il n'est pas en état de se défendre soi-même, ni ceux pour qui il s'intéresse. Les lois sont, à ce que je pense, l'ouvrage des plus faibles et des plus nombreux; en les faisant ils n'ont donc pensé qu'à eux-mêmes et à leurs intérêts : s'ils approuvent, s'ils blâment quelque chose, ce n'est que dans cette vue; et pour effrayer les plus forts, qui pourraient acquérir de l'ascendant sur les autres, et les empêcher d'en venir là, ils disent que la supériorité est une chose laide et injuste, et que travailler à devenir plus puissant, c'est se rendre coupable d'injustice; car, étant les plus faibles, ils se tiennent, je crois, trop heureux que tout soit égal. Voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, il est injuste et laid de chercher à l'emporter sur les autres, et ce qui fait qu'on a donné à cela le nom d'injustice. Mais la nature démontre, ce me semble, qu'il est juste que celui qui vaut mieux ait plus qu'un autre qui vaut moins, et le plus fort plus que le plus faible. Elle fait voir en mille rencontres qu'il en est ainsi, tant en ce

qui concerne les animaux que les hommes eux-mêmes, parmi lesquels nous voyons des états et des nations entières où la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible, et soit mieux partagé. De quel droit en effet Xercès fit-il la guerre à la Grèce, et son père aux Scythes? Sans parler d'une infinité d'autres exemples qu'on pourrait citer. Dans ces sortes d'entreprises, on agit, je pense, selon la nature, selon la loi de la nature, si ce n'est pas selon celle que les hommes ont établie. Nous prenons dès l'enfance les meilleurs et les plus forts d'entre nous; nous les formons et les domptons comme des lionceaux, par des enchantemens et des prestiges, et nous leur enseignons qu'il faut respecter l'égalité, et qu'en cela consiste le beau et le juste. Mais qu'il paraisse un homme d'une nature puissante, qui secoue et brise toutes ces entraves, foule aux pieds nos écritures, nos prestiges, nos enchantemens et nos lois contraires à la nature, et s'élève au-dessus de tous, comme un maître, lui dont nous avions fait un esclave, c'est alors qu'on verra briller la justice telle qu'elle est selon l'institution de la nature. Pindare me paraît appuyer ce sentiment dans l'ode où il dit que *la loi est la reine des mortels et des immortels. Elle traîne après elle*, poursuit-

il, *la violence d'une main puissante, et elle la légitime. J'en juge par les actions d'Hercule, qui, sans les avoir achetés.....** Ce sont à-peu-près les paroles de Pindare ; car je ne sais point cette ode par cœur. Mais le sens est qu'Hercule emmena avec lui les bœufs de Géryon, sans qu'il les eût achetés ou qu'on les lui eût donnés ; donnant à entendre que cette action était juste, à consulter la nature, et que les bœufs et tous les autres biens des faibles et des petits appartiennent de droit au plus fort et au meilleur. La vérité est donc telle que je dis : tu le reconnaîtras toi-même si, laissant là la philosophie, tu t'appliques à de plus grands objets. J'avoue, Socrate, que la philosophie est une chose amusante, lorsqu'on l'étudie avec modération dans la jeunesse. Mais si on si arrête trop long-temps, c'est un fléau. Quelque beau naturel que l'on ait, si on pousse ses études en ce genre jusque dans un âge avancé, on reste nécessairement neuf en toutes les choses qu'on ne peut se dispenser de savoir, si l'on veut devenir un homme comme il faut, et se faire une réputation. Les philosophes n'ont en effet aucune connaissance des lois qui s'observent dans une ville ; ils ignorent comment il

* Voyez les Fragmens de Pindare de Schneider, p. 108.

faut traiter avec les hommes dans les rapports publics ou particuliers qu'on a avec eux ; ils n'ont nulle expérience des plaisirs et des passions humaines, ni en un mot de ce qu'on appelle la vie. Aussi, lorsqu'ils se trouvent chargés de quelque affaire domestique ou civile, ils se rendent ridicules à-peu-près comme les politiques, quand ils assistent à vos assemblées et à vos disputes. Car rien n'est plus vrai que ce que dit Euripide :

Chacun s'applique aux choses où il excelle,
Y consacrant la meilleure partie du jour,
Afin de se surpasser lui-même *.

Au contraire, on s'éloigne des choses où l'on réussit mal, et on en parle avec mépris ; tandis que par amour-propre on vante les premières, croyant par là se vanter soi-même. Mais le mieux est, à mon avis, d'avoir quelque connaissance des unes et des autres. Il est bon d'avoir une teinture de philosophie, autant qu'il en faut pour que l'esprit soit cultivé ; et il n'est pas honteux à un jeune homme d'étudier la philosophie. Mais lorsqu'on est sur le retour de l'âge, et qu'on philosophe encore, la chose de-

* Vers de l'Antiope d'Euripide. WALKENAER. *Diatrib. in Euripidis Reliquias*, p. 76.

vient alors ridicule, Socrate. Pour moi, je suis, par rapport à ceux qui s'appliquent à la philosophie, dans la même disposition d'esprit qu'à l'égard de ceux qui bégaient et s'amusent à jouer. Quand je vois un enfant à qui cela convient encore, bagayer ainsi en parlant et badiner, j'en suis fort aise, je trouve cela gracieux, noble, et séant à cet âge; tandis que si j'entends un enfant articuler avec précision, cela me choque, me blesse l'oreille, et me paraît sentir l'esclave. Mais si c'est un homme que l'on entend ainsi bégayer ou qu'on voit jouer, la chose paraît ridicule, indécente à cet âge, et digne du fouet. Voilà ce que je pense de ceux qui s'occupent de philosophie. Quand je vois un jeune homme s'y adonner, j'en suis charmé, cela me semble à sa place, et je juge que ce jeune homme a de la noblesse dans les sentimens. S'il la néglige au contraire, je le regarde comme une âme basse, qui ne se croira jamais capable d'une action belle et généreuse. Mais lorsque je vois un vieillard qui philosophe encore, et n'a point renoncé à cette étude, je le tiens digne du fouet, Socrate. Comme je disais en effet tout-à-l'heure, quelque beau naturel qu'ait un pareil homme, il ne peut manquer de tomber au-dessous de lui-même, en évitant les endroits fréquentés de la ville, et les places publiques, où

les hommes, selon le poète*, acquièrent de la célébrité : et il passe ainsi caché le reste de ses jours à jaser dans un coin avec trois ou quatre enfans, sans que jamais il sorte de sa bouche aucun discours noble, grand, et qui vaille quelque chose. Socrate, je suis de tes bons amis; voilà pourquoi je suis à ce moment à ton égard dans les mêmes sentimens que Zéthus vis-à-vis de l'Amphion d'Euripide, dont j'ai déjà fait mention : et il me vient à la pensée de t'adresser un discours semblable à celui que Zéthus tenait à son frère. Tu négliges, Socrate**, ce qui devrait faire ta principale occupation, et tu avilis dans un rôle d'enfant une âme aussi bien faite que la tienne. Tu ne saurais proposer un avis dans les délibérations relatives à la justice, ni saisir dans une affaire ce qu'elle a de plausible et de vraisemblable, ni suggérer aux autres un conseil généreux. Cependant, mon cher Socrate (ne t'offense point de ce que je vais dire; c'est par bienveillance que je te parle ainsi), ne trouves-tu pas qu'il est honteux pour toi d'être dans l'état où je suis persuadé que tu es, ainsi que tous ceux qui passent leur vie à

* Homère, *Iliade*, IX, 441.

** Voyez Walkenaer, pour le rétablissement du texte d'Euripide et l'arrangement des vers.

parcourir le carrière philosophique ? Si quelqu'un mettait actuellement la main sur toi, ou sur un de ceux qui te ressemblent, et te conduisait en prison, disant que tu lui as fait tort, quoiqu'il n'en soit rien, tu sais que tu serais fort embarrassé de ta personne, que la tête te tournerait, et que tu ouvrirais la bouche toute grande, sans savoir que dire. Lorsque tu paraîtrais devant les juges, quelque vil et méprisable que fût ton accusateur, tu serais mis à mort, s'il lui plaisait de demander contre toi cette peine. Or, quelle estime, Socrate peut-on faire d'un art qui trouvant un homme bien né le rend plus mauvais, le met hors d'état de se secourir lui-même, et de se tirer ou de tirer les autres des plus grands dangers, qui l'expose à se voir dépouiller de tous ses biens par ses ennemis, et à traîner dans sa patrie une vie sans honneur? La chose est un peu forte à dire; mais enfin on peut impunément frapper sur la figure un homme de ce caractère. Ainsi, crois-moi, mon cher, laisse là tes argumens, cultive les belles choses, exerce-toi à ce qui te donnera la réputation d'homme habile; abandonne cet appareil d'extravagances ou de puérilités, qui finiront par te ruiner et te faire une maison déserte, et propose-toi pour modèles, non ceux qui disputent sur ces bagatelles, mais ceux

qui ont du bien, du crédit, et qui jouissent des avantages de la vie.

SOCRATE.

Si mon âme était d'or, Calliclès, ne penses-tu pas que se serait une grande joie pour moi d'avoir trouvé quelque pierre excellente, de celles dont on se sert pour éprouver l'or; de façon qu'approchant mon âme de cette pierre, si elle me rendait un témoignage satisfaisant de mon âme, je susse à n'en pouvoir douter que je suis en bon état et n'ai plus besoin d'aucune épreuve?

CALLICLÈS.

A quel propos me demandes-tu cela, Socrate?

SOCRATE.

Je vais te le dire : je crois avoir fait en ta personne cette heureuse rencontre.

CALLICLÈS.

Pourquoi cela?

SOCRATE.

Je suis bien assuré que si tu tombes d'accord avec moi sur les principes que j'ai dans l'âme, ces principes sont vrais. Je remarque en effet que pour examiner comme il faut si une âme est bien ou mal, il faut avoir trois qualités, que tu réunis toutes, la science, la bienveillance et la franchise. Je me trouves avec bien des gens qui

ne sont pas capables de me sonder, parce qu'ils ne sont pas savans comme toi. Il en est d'autres qui sont savans; mais comme ils ne s'intéressent pas à moi, ainsi que tu le fais, ils ne veulent pas me dire la vérité. Quant à ces deux étrangers, Gorgias et Polus, ils sont habiles l'un et l'autre et de mes amis : mais ils manquent d'une certaine hardiesse à parler, et ils sont plus timides qu'il ne convient de l'être. Je n'exagère pas, puisqu'ils ont porté la timidité au point de se contredire par une mauvaise honte l'un et l'autre en présence de tant de personnes, et cela sur les objets les plus importans. Pour toi, tu as d'abord tous les avantages des autres. Tu es grandement habile, comme la plupart des Athéniens en conviendront, et de plus tu as de la bienveillance pour moi. Voici par où j'en juge. Je sais, Calliclès, que vous êtes quatre, qui avez étudié ensemble la philosophie, toi, Tisandre d'Aphidne *, Andron fils d'Androtion, et Nausicyde de Cholarges **. Je vous ai entendus un jour délibérer jusqu'à quel point il fallait cultiver la sagesse; et je sais que l'avis qui l'emporta, fut qu'on ne devait pas se proposer de devenir un philosophe à la rigueur, et que vous vous conseillâtes

* Dème de la tribu Éantide.

** Dème de la tribu Acamantide.

mutuellement de bien prendre garde de vous faire tort sans le vouloir en vous appliquant à l'étude plus qu'il ne faut. Aujourd'hui donc que je t'entends me donner le même conseil qu'à tes plus intimes amis, c'est une preuve décisive pour moi de la sincérité de ton affection. D'ailleurs, que tu saches me parler avec toute liberté, et ne me rien déguiser, tu le dis toi-même, et le discours que tu viens de m'adresser en fait foi. Puisqu'il en est évidemment ainsi, ce que tu m'accorderas dans la discussion aura passé par une épreuve suffisante de ta part et de la mienne, et il ne sera plus nécessaire de le soumettre à un nouvel examen. Car tu ne me l'auras laissé passer ni par défaut de lumières, ni par timidité : tu ne feras non plus aucune concession à dessein de me tromper, étant mon ami, comme tu le dis. Ainsi le résultat dont nous serons convenus sera la pleine et entière vérité. Or, de tous les sujets de discussion, Calliclès, le plus beau est sans doute celui sur lequel tu m'as fait une leçon : ce que l'homme doit être, à quoi il doit s'appliquer, et jusqu'à quel point, soit dans la vieillesse, soit dans la jeunesse. Le genre de vie que je mène peut être répréhensible à quelques égards; mais sois persuadé que la faute n'est pas volontaire de ma part, et que l'ignorance seule en est la cause. Continue donc

à me donner des avis, comme tu as si bien commencé; et explique-moi à fond quel est le genre de vie que je dois embrasser, et comment je dois m'y prendre pour l'exercer : et si après que la chose aura été arrêtée entre nous, tu découvres dans la suite que je ne suis pas fidèle à mes conventions, tiens-moi pour un homme sans cœur, et désormais ne me fais plus part de tes conseils, comme en étant absolument indigne. Expose-moi donc de nouveau, je t'en prie, ce que tu entends, toi et Pindare, par le juste selon l'ordre de la nature? N'est-ce pas le droit qu'aurait le plus puissant de s'emparer de ce qui appartient au plus faible, le meilleur de commander au moins bon, et celui qui vaut davantage d'avoir plus que celui qui vaut moins? As-tu quelque autre idée du juste? ou ma mémoire ne me trompe-t-elle pas?

CALLICLÈS.

C'est ce que j'ai dit alors et ce que je dis encore.

SOCRATE.

Est-ce le même homme que tu appelles meilleur et plus puissant? car je t'avoue que je n'ai pu comprendre ce que tu voulais dire. Par les plus puissans, entends-tu les plus forts; et faut-il que les plus faibles soient soumis au plus fort, comme tu l'as, ce me semble, insinué, en disant que

les grands états attaquent les petits d'après la justice naturelle, parce qu'ils sont plus puissans et plus forts; ce qui suppose que plus puissant, plus fort et meilleur sont la même chose : ou peut-on être meilleur, et en même temps plus petit et plus faible; plus puissant, et aussi plus méchant? ou meilleur et plus puissant sont-ils compris sous la même définition? Donne-moi une définition nette, et dis-moi si plus puissant, meilleur, et plus fort, expriment la même idée, ou des idées différentes.

CALLICLÈS.

Je te déclare donc nettement que ces trois mots expriment la même idée.

SOCRATE.

Dans l'ordre de la nature le grand nombre n'est-il pas plus puissant que l'individu, le grand nombre, qui fait des lois contre l'individu, comme tu disais tout-à-l'heure?

CALLICLÈS.

Qui en doute?

SOCRATE.

Les lois du plus grand nombre sont donc celles des plus puissans.

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Et par conséquent des meilleurs, puisque,

selon toi, les plus puissans sont aussi les meilleurs de beaucoup.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Leurs lois sont donc belles suivant la nature, étant celles des plus puissans.

CALLICLÈS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Or le grand nombre ne pense-t-il pas que la justice consiste, ainsi que tu le disais il n'y a qu'un moment, dans l'égalité, et qu'il est plus laid de commettre une injustice que de la souffrir? Cela est-il vrai, ou non? Et prends garde d'aller montrer ici une mauvaise honte. Le grand nombre pense-t-il, ou non, qu'il est juste d'avoir autant et pas plus que les autres, et que faire une injustice est une chose plus laide que de la recevoir? Ne me refuse pas une réponse là-dessus, Calliclès, afin que, si tu en conviens, je m'affermisse dans mon sentiment, le voyant appuyé du suffrage d'un homme capable d'en juger.

CALLICLÈS.

Eh bien, oui; le grand nombre est dans cette persuasion.

SOCRATE.

Ainsi ce n'est pas suivant la loi seulement, mais encore suivant la nature, qu'il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, et que la justice consiste dans l'égalité; et, à ce qu'il paraît, tu ne disais pas la vérité tout-à-l'heure, et tu avais tort de m'accuser et de soutenir que la nature et la loi sont opposées l'une à l'autre, que je le savais fort bien, et que je me servais de cette connaissance pour embarrasser la discussion en faisant tomber la dispute sur la loi, lorsqu'on parlait de la nature, et sur la nature, lorsqu'on parlait de la loi.

CALLICLÈS.

Cet homme-là ne cessera pas de dire des pauvretés. Socrate, réponds-moi : n'as-tu pas honte à ton âge d'éplucher ainsi les mots, et de croire que tu as cause gagnée, lorsqu'on s'est mépris sur une expression? Penses-tu que par les plus puissans, j'entende autre chose que les meilleurs? Ne te dis-je pas depuis long-temps que je prends ces termes de meilleur et de plus puissant dans la même acception? T'imagines-tu que ma pensée est qu'on doit tenir pour des lois ce qui aura été arrêté dans une assemblée composée d'un ramas d'esclaves et de gens de toute espèce, qui n'ont d'autre mérite peut-être que la force du corps?

SOCRATE.

A la bonne heure, très sage Calliclès. C'est donc ainsi que tu l'entends ?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Je soupçonnais aussi depuis long-temps, mon cher, que tu prenais le mot plus puissant en ce sens, et je ne t'interroge que par l'envie de connaître clairement ta pensée; car tu ne crois pas apparemment que deux soient meilleurs qu'un, ni tes esclaves meilleurs que toi, parce qu'ils sont plus forts. Dis-moi donc de nouveau qui sont ceux que tu appelles les meilleurs, puisque ce ne sont point les plus forts, et, de grâce, tâche de m'instruire d'une manière plus douce, afin que je ne m'enfuie point de ton école.

CALLICLÈS.

Tu railles, Socrate.

SOCRATE.

Non, Calliclès, non par Zéthus, sous le nom duquel tu m'as raillé tout-à-heure assez long-temps. Allons, dis-moi qui sont ceux que tu appelles les meilleurs.

CALLICLÈS.

Ceux qui valent mieux.

SOCRATE.

Tu vois que tu ne dis toi-même que des mots, et que tu n'expliques rien. Ne me dirastu point si par les meilleurs et les plus puissans tu entends les plus sages, ou d'autres semblables?

CALLICLÈS.

Oui, par Jupiter, ce sont ceux-là que j'entends, et très fort.

SOCRATE.

Ainsi, souvent un seul homme sage est meilleur, à ton avis, que dix mille qui ne le sont pas; c'est à lui qu'il appartient de commander, et aux autres d'obéir, et, en qualité de maître, il doit avoir plus que ses sujets. Voilà, ce me semble, ce que tu veux dire, s'il est vrai qu'un seul soit meilleur que dix mille; et je n'épluche point les mots.

CALLICLÈS.

C'est justement ce que je dis, et mon sentiment est que, selon la nature, il est juste que le meilleur et le plus sage commande, et soit mieux partagé que ceux qui n'ont aucun mérite.

SOCRATE.

Tiens-t'en donc là. Que réponds-tu maintenant à ceci? Si nous étions plusieurs dans un

même lieu, comme nous sommes ici, et que nous eussions en commun différens mets et différens breuvages; que notre assemblée fût composée de toutes sortes de gens, les uns forts, les autres faibles, et qu'un d'entre nous, en qualité de médecin, eût plus de sagesse que les autres touchant l'usage de ces alimens; que d'ailleurs il fût, comme il est vraisemblable, plus fort que les uns et plus faible que les autres : n'est-il pas vrai que cet homme, étant plus sage que nous, sera aussi meilleur et plus puissant par rapport à ces choses?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Faudra-t-il parce qu'il est meilleur, qu'il ait une plus forte part d'alimens que les autres? Ou plutôt, en qualité de chef, ne doit-il pas être chargé de la distribution du tout? Et quant à la consommation des alimens, et leur usage pour la nourriture de son corps, ne faut-il pas qu'il s'abstienne d'en prendre plus que les autres, sous peine d'être incommodé, qu'il s'en donne plus qu'à ceux-ci et moins qu'à ceux-là; et s'il est le plus faible de tous, quoique le meilleur, qu'il en ait le moins de tous, Calliclès? Cela n'est-il pas ainsi, mon cher?

CALLICLÈS.

Tu me parles d'alimens, de breuvages, de médecins, et d'autres sottises semblables. Ce n'est point là ce que je veux dire.

SOCRATE.

N'avoues-tu pas que le plus sage est le meilleur? Accorde ou nie.

CALLICLÈS.

Je l'accorde.

SOCRATE.

Et que le meilleur doit avoir davantage?

CALLICLÈS.

Oui, mais non pas en fait d'alimens et de breuvages.

SOCRATE.

J'entends : peut-être en fait d'habits; et il faut que le plus habile à fabriquer des étoffes, porte l'habit le plus grand, et marche chargé d'un plus grand nombre de vêtemens et des plus beaux.

CALLICLÈS.

De quels habits me parles-tu?

SOCRATE.

Et en fait de chaussures, apparemment il faut que le plus entendu et le meilleur en ce genre, en ait plus que les autres; et le cordonnier doit peut-être aller par les rues portant

les plus grands souliers et en plus grand nombre.

CALLICLÈS.

Quels souliers? Radotes-tu?

SOCRATE.

Si ce n'est point cela que tu as en vue, peut-être est-ce ceci : par exemple, que le laboureur entendu, sage et habile dans la culture de la terre, doit avoir plus de semences, et en jeter dans son champ beaucoup plus que les autres.

CALLICLÈS.

Tu rebats toujours les mêmes choses, Socrate.

SOCRATE.

Non-seulement les mêmes choses, Calliclès, mais sur le même sujet.

CALLICLÈS.

Oui, par tous les dieux, tu as sans cesse à la bouche des cordonniers, des foulons, des cuisiniers et des médecins, comme s'il était ici question d'eux.

SOCRATE.

Ne me diras-tu pas enfin en quoi doit être plus puissant et plus sage celui que la justice autorise à avoir plus que les autres? Ou ne souffriras-tu pas que je te le suggère, si tu ne veux pas le dire toi-même?

CALLICLÈS.

Je te le dis depuis long-temps. D'abord, par les plus puissans, je n'entends ni les cordonniers, ni les cuisiniers, mais ceux qui sont entendus dans les affaires publiques et la bonne administration d'un état, et non-seulement entendus, mais courageux, capables d'exécuter les projets qu'ils ont conçus, et d'une âme trop ferme pour se laisser rebuter.

SOCRATE.

Tu le vois, mon cher Calliclès; nous ne nous faisons pas l'un à l'autre les mêmes reproches. Tu me reproches de dire toujours les mêmes choses, et tu m'en fais un crime. Je me plains au contraire de ce que tu ne parles jamais d'une manière uniforme sur les mêmes objets, et de ce que, par les meilleurs et les plus puissans, tu entends tantôt les plus forts, et tantôt les plus sages. Voilà maintenant que tu en donnes une troisième définition, et les plus puissans et les meilleurs sont, selon toi[1], les plus courageux. Mon cher, dis-moi une fois pour toutes qui sont ceux que tu appelles les meilleurs et les plus puissans, et relativement à quoi.

CALLICLÈS.

J'ai déjà dit que ce sont les hommes habiles dans les affaires politiques, et courageux : c'est à

eux qu'appartient le gouvernement des états, et il est juste qu'ils aient plus que les autres, ceux qui commandent plus que ceux qui obéissent.

SOCRATE.

Et relativement à quoi? est-ce relativement à eux-mêmes, mon cher ami? ou relativement à quoi est-ce qu'ils commandent ou obéissent?

CALLICLÈS.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Je dis que chaque individu commande à soi-même. Est-ce qu'il ne faut pas qu'on commande à soi-même, mais seulement aux autres?

CALLICLÈS.

Qu'entends-tu par commander à soi-même?

SOCRATE.

Rien d'extraordinaire, mais ce que tout le monde entend; savoir, être tempérant, maître de soi-même, et commander aux passions et desirs qui sont en nous.

CALLICLÈS.

Que tu es charmant! tu nous parles d'imbécilles sous le nom de tempérans. Qui ne le sent?

SOCRATE.

Il n'est personne, au contraire, qui ne comprenne que ce n'est pas là ce que je veux dire.

CALLICLÈS.

C'est cela même, Socrate. Comment, en effet, un homme serait-il heureux, s'il est asservi à quoi que ce soit? Mais je vais te dire avec toute liberté ce que c'est que le beau et le juste dans l'ordre de la nature. Pour mener une vie heureuse, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et ne point les réprimer; et lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de remplir chaque desir à mesure qu'il naît. C'est ce que la plupart des hommes ne sauraient faire, à ce que je pense; et de là vient qu'ils condamnent ceux qui en viennent à bout, cachant par honte leur propre impuissance. Ils disent donc que l'intempérance est une chose laide, comme je l'ai remarqué plus haut, ils enchaînent ceux qui ont une meilleure nature, et, ne pouvant fournir à leurs passions de quoi les contenter, ils font, par pure lâcheté, l'éloge de la tempérance et de la justice. Et, dans le vrai, pour ceux qui ont eu le bonheur de naître d'une famille de rois, ou que la nature a faits capables de devenir chefs, tyrans ou rois, y aurait-il rien de plus honteux et de plus dommageable que la tempérance? Tandis

qu'ils peuvent jouir de tous les biens de la vie, sans que personne les en empêche, ils se donneraient eux-mêmes pour maîtres les lois, les discours et la censure du vulgaire? Comment cette beauté prétendue de la justice et de la tempérance ne les rendrait-elle pas malheureux, puisqu'elle leur ôterait la liberté de donner plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et cela tout souverains qu'ils sont dans leur propre ville? Telle est, Socrate, la vérité des choses, que tu cherches, dis-tu. La volupté, l'intempérance, la licence, pourvu qu'elles aient des garanties, voilà la vertu et la félicité. Toutes ces autres belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que des extravagances humaines, auxquelles il ne faut avoir nul égard.

SOCRATE.

Tu viens, Callicles, d'exposer ton sentiment avec beaucoup de courage et de liberté : tu t'expliques nettement sur des choses que les autres pensent, il est vrai, mais qu'ils n'osent pas dire. Je te conjure donc de ne te relâcher en aucune manière, afin que nous voyions clairement quel genre de vie il faut embrasser. Et dis-moi, tu soutiens que, pour être tel qu'on doit être, il ne faut point gourmander ses passions, mais leur lâcher la bride, et se ménager d'ailleurs

de quoi les satisfaire; et qu'en cela consiste la vertu.

CALLICLÈS.

Oui, je le soutiens.

SOCRATE.

Cela posé, on a donc grand tort de dire que ceux qui n'ont besoin de rien sont heureux.

CALLICLÈS.

A ce compte, il n'y aurait rien de plus heureux que les pierres et les cadavres.

SOCRATE.

Mais aussi ce serait une terrible vie que celle dont tu parles. En vérité, je ne serais pas surpris que ce que dit Euripide fût vrai :

Qui sait si la vie n'est pas pour nous une mort,
Et la mort une vie? *

Peut-être mourons-nous réellement nous autres, comme je l'ai ouï dire à un sage qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, notre corps un tombeau, et que cette partie de l'âme, où résident les passions, est de nature à changer de sentiment, et à passer d'une extrémité à l'autre **; et un homme habile dans l'art des

* L'un tire ces vers de Phryxus, l'autre de Polyide, drames d'Euripide. Walkenaer ne dit rien de ces fragmens.

** Quel est ce sage? SEXTUS (liv. III, 24) cite une pareille pensée d'Héraclite. CLÉMENT d'Axandrie (*Stramat.* III,

fables, Sicilien peut-être ou Italien *, appelait par une allusion de nom cette partie de l'âme un tonneau, à cause de sa facilité à croire et à se laisser persuader **, et les insensés des hommes qui ne sont pas initiés aux saints mystères. Il comparait la partie de l'âme de ces hommes non initiés, dans laquelle résident les passions, en tant qu'elle est intempérante et ne saurait rien retenir, à un tonneau percé, à cause de son insatiable avidité ***. Il pensait tout au contraire de toi, Calliclès, que de tous ceux qui sont dans l'autre monde (entendant par là le monde invisible ****) les plus malheureux sont les hommes que l'initiation n'a pas purifiés, et qu'ils portent dans un tonneau percé de l'eau qu'ils puisent avec un crible également percé. Ce crible, disait-il en m'expliquant sa pensée, c'est

p. 434) la cite du même Héraclite et de Pythagore, et rapporte cet endroit du *Gorgias*. Routh cite un passage de Théodoret (*Affect. curat.* V, p. 544), où cette pensée est attribuée à Philolaüs.

* Le Scholiaste : Peut-être Empédocle, qui était pythagoricien.

** Πίθος signifie un tonneau, πιθανὸς, qui est facile à persuader; jeu de mots qu'on ne saurait rendre en notre langue.

*** Ἀμυήτους, profanes, non initiés, et en même temps qui ne peuvent rien garder, *rimosi*. Jeu de mot intraduisible.

**** Ἅιδης est en effet formé d'ἀειδής, invisible. Voyez le *Phédon*, et le *Cratyle*.

l'âme; et il désignait par crible l'âme des insensés, pour marquer qu'elle est percée, et que la défiance et l'oubli ne lui permettent de rien retenir. Toute cette explication est assez bizarre; néanmoins elle fait entendre ce que je veux te donner à connaître, si je puis réussir à te faire changer d'avis, et préférer à une vie insatiable et dissolue une vie réglée, qui se contente de ce qu'elle a sous la main, et n'en desire pas davantage. Ai-je gagné en effet quelque chose sur ton esprit? et revenant sur tes pas, admets-tu que les tempérans sont plus heureux que les déréglés? ou n'ai-je rien fait, et quand j'emploierais encore bien des fables semblables, n'en serais-tu pas plus disposé à changer d'avis?

CALLICLÈS.

Tu dis vrai pour le dernier point, Socrate.

SOCRATE.

Souffre que je te propose un nouvel emblème sorti de la même école que le précédent. Vois si ce que tu dis de ces deux vies, la tempérante et la déréglée, n'est pas comme si tu supposais que deux hommes ont chacun un grand nombre de tonneaux; que les tonneaux de l'un sont en bon état et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait, et d'autres de plusieurs autres liqueurs; que d'ailleurs les liqueurs

de chaque tonneau sont rares, malaisées à avoir, et qu'on ne peut se les procurer qu'avec des peines infinies; que l'un de ces hommes ayant une fois rempli ses tonneaux, n'y verse plus rien désormais, n'a plus aucune inquiétude, et est parfaitement tranquille à cet égard : que l'autre peut, à la vérité, comme le premier; se procurer les mêmes liqueurs, quoique difficilement, mais que, du reste, ses tonneaux étant percés et gâtés, il est obligé de les remplir sans cesse jour et nuit, sous peine de s'attirer les derniers chagrins. Ce tableau étant l'image de l'une et de l'autre vie, dis-tu que la vie de l'homme déréglé est plus heureuse que celle du tempérant? Ce discours t'engage-t-il à convenir que la condition du second est préférable à celle de l'autre, ou ne fait-il aucune impression sur ton esprit?

CALLICLÈS.

Aucune, Socrate; car cet homme dont les tonneaux demeurent remplis ne goûte plus aucun plaisir, et il est dans le cas dont je parlais tout-à-l'heure, il vit comme une pierre, dès qu'une fois ils sont pleins, sans plaisir ni douleur. Mais la douceur de la vie consiste à y verser le plus qu'on peut.

SOCRATE.

N'est-ce pas une nécessité, que plus on y verse,

plus il s'en écoule, et qu'il y ait de grands trous pour ces écoulemens?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

La condition dont tu parles n'est point, à la vérité, celle d'un cadavre ni d'une pierre, mais celle d'une cane *. De plus, dis-moi, ne reconnais-tu point ce qu'on appelle avoir faim, et manger ayant faim?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi qu'avoir soif et boire ayant soif?

CALLICLÈS.

Oui; et je soutiens que c'est vivre heureux que d'éprouver ces desirs et les autres semblables, et d'être en état de les remplir.

SOCRATE.

Fort bien, mon cher; continue comme tu as commencé, et prends garde que la honte ne s'empare de toi. Mais il faut, ce me semble, que

* Χαραδριός. Voyez le Scholiaste et Timée, la note de Coray et celle de Schleiermacher. Ne connaissant pas le nom français du χαραδρός, j'ai substitué, comme Schleiermacher, celui de l'oiseau qui passe pour se remplir vite, et digérer vite.

je ne sois pas honteux de mon côté. Et d'abord dis-moi si c'est vivre heureux que d'avoir la gale et des démangeaisons, d'être à même de se gratter à son aise, et de passer toute sa vie à se gratter.

CALLICLÈS.

Que tu es absurde, Socrate, et un vrai bavard!

SOCRATE.

Aussi, Calliclès, ai-je déconcerté et Polus et Gorgias. Pour toi, je n'ai pas peur que tu te troubles, ni que tu rougisses; tu es trop courageux : mais réponds seulement à ma question.

CALLICLÈS.

Je dis donc que celui qui se gratte vit agréablement.

SOCRATE.

Et si sa vie est agréable, n'est-elle pas heureuse?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Est-ce assez qu'il éprouve des démangeaisons à la tête seulement? ou faut-il qu'il en sente encore quelque autre part? je te le demande. Vois, Callicles, ce que tu répondras, si on pousse les

questions en ce genre aussi loin qu'elles peuvent aller. Et, pour tout dire, en un mot, la vie du débauché n'est-elle point triste, honteuse et misérable ? Oseras-tu soutenir que de pareils hommes sont heureux, s'ils ont abondamment de quoi se satisfaire?

CALLICLÈS.

Ne rougis-tu point, Socrate, de faire tomber la conversation sur de pareils propos?

SOCRATE.

Est-ce moi, mon cher, qui y donne occasion, ou celui qui avance sans façon que quiconque ressent du plaisir, de quelque nature qu'il soit, est heureux, sans mettre aucune distinction entre les plaisirs honnêtes et les déshonnêtes? Explique-moi donc encore ceci. Prétends-tu que l'agréable et le bon sont la même chose? ou admets-tu des choses agréables qui ne sont pas bonnes?

CALLICLÈS.

Afin qu'il n'y ait pas de contradiction dans mon discours, si je dis que l'un est différent de l'autre, je réponds que c'est la même chose.

SOCRATE.

Tu gâtes ce que tu as dit précédemment, et nous ne cherchons plus ensemble la vérité comme il faut, si tu réponds autrement que selon ta pensée, mon cher Calliclès.

CALLICLÈS.

Tu m'en donnes l'exemple, Socrate.

SOCRATE.

Si cela est, je ne fais pas bien, non plus que toi. Mais vois, mon cher, si le bien ne consiste point en toute autre chose que dans le plaisir, quel qu'il soit : car, s'il en est ainsi, il en résulte toutes les conséquences honteuses que je viens de t'indiquer à demi-mot, et beaucoup d'autres semblables.

CALLICLÈS.

Oui, à ce que tu crois, Socrate.

SOCRATE.

Et toi, Callicles, soutiens-tu tout de bon qu'il en est ainsi.

CALLICLÈS.

Certainement.

SOCRATE.

Attaquerai-je ce discours, comme étant sérieux de ta part?

CALLICLÈS.

Très sérieux.

SOCRATE.

A la bonne heure. Puisque telle est ta manière de penser, explique-moi ceci. N'y a-t-il point une chose quelque part que tu appelles science?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et avec la science, ne parlais-tu pas aussi du courage?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

N'as-tu pas parlé de ces deux choses, comme étant différentes?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais quoi! le plaisir est-il la même chose que la science? ou en diffère-t-il?

CALLICLÈS.

Il en diffère, très sage Socrate.

SOCRATE.

Et le courage est-il différent du plaisir?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Attends, pour que nous nous en souvenions bien. Calliclès d'Acharnée * dit que l'agréable et

* Dème de la tribu OEneide.

le bon sont la même chose, et que la science et le courage sont différens l'un de l'autre et du bon : Socrate d'Alopèce * n'en convient pas. Ou peut-être en convient-il?

CALLICLÈS.

Non, il n'en convient pas.

SOCRATE.

Je ne pense pas non plus que Calliclès en convienne, lorsqu'il s'examinera sérieusement lui-même. Car, dis-moi, ne crois-tu pas que le bonheur est une affection contraire au malheur?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Puisque ces deux choses sont opposées, n'est-ce pas une nécessité qu'il en soit d'elles comme de la santé et de la maladie? Car le même homme n'est point à-la-fois sain et malade, ni ne quitte la santé en même temps que la maladie.

CALLICLÈS.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Le voici : prenons pour exemple telle partie

* Dème de la tribu Antiochide.

du corps qu'il te plaira. N'a-t-on pas quelquefois une maladie d'yeux, qu'on appelle ophthalmie?

CALLICLÈS.

Qui en doute?

SOCRATE.

On n'a pas apparemment dans le même temps les yeux sains.

CALLICLÈS.

En aucune manière.

SOCRATE.

Mais quoi! lorsqu'on est guéri de l'ophthalmie, perd-on la santé des yeux, et est-on enfin privé à-la-fois et de l'un et de l'autre?

CALLICLÈS.

Non, certes.

SOCRATE.

Car ce serait, je pense, une chose prodigieuse et absurde; n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais, autant qu'il me semble, l'un vient et l'autre s'en va successivement.

CALLICLÈS.

J'en conviens.

SOCRATE.

N'en faut-il pas dire autant de la force et de la faiblesse?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et encore de la vitesse et de la lenteur?

CALLICLÈS.

Nul doute.

SOCRATE.

Et pour le bien et le mal, la félicité et la misère, les acquiert-on et les perd-on successivement?

CALLICLÈS.

Oui, certes.

SOCRATE.

Si nous découvrons donc de certaines choses que l'on perd et que l'on possède en même temps, ne sera-t-il pas évident qu'elles ne sont ni un bien ni un mal? Avouons-nous cela? Examine bien avant de répondre.

CALLICLÈS.

Je l'avoue parfaitement.

SOCRATE.

Revenons maintenant à ce qui a été accordé d'abord. As-tu dit de la faim que ce fût un sen-

timent agréable ou douloureux? Je parle de la faim prise en elle-même.

CALLICLÈS.

Oui, c'est un sentiment douloureux; et manger ayant faim est une chose agréable.

SOCRATE.

J'entends; mais la faim en elle-même est-elle douloureuse, ou non?

CALLICLÈS.

Je dis qu'elle l'est.

SOCRATE.

Et la soif aussi, par conséquent?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Est-il besoin que je te fasse de nouvelles questions? ou conviens-tu que tout besoin, tout desir est douloureux?

CALLICLÈS.

J'en conviens : n'interroge pas davantage.

SOCRATE.

A la bonne heure. Boire ayant soif n'est-ce pas, selon toi, une chose agréable?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, avoir soif, n'est-ce pas avoir de la douleur?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et boire, n'est-ce pas l'accomplissement d'un besoin, et un plaisir?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, boire, c'est avoir du plaisir?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Parce qu'on a soif?

CALLICLÈS.

Précisément.

SOCRATE.

C'est-à-dire, parce qu'on a de la douleur?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Vois-tu qu'il résulte de là que, quand tu dis, boire ayant soif, c'est comme si tu disais avoir du plaisir en ayant de la douleur? Ces deux sentimens ne concourrent-ils pas dans le même temps et dans le même lieu, soit de l'âme, soit du corps,

comme il te plaira; car il n'importe pas, à mon avis? Cela est-il vrai, ou non?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Mais n'es-tu pas convenu qu'il est impossible d'être malheureux en même temps qu'on est heureux?

CALLICLÈS.

Je le dis encore.

SOCRATE.

Tu viens aussi de reconnaître qu'on peut avoir du plaisir en ayant de la douleur.

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Donc avoir du plaisir n'est point être heureux, ni avoir de la douleur être malheureux; et par conséquent l'agréable est autre que le bon.

CALLICLÈS.

Je ne sais quels raisonnemens captieux tu emploies, Socrate.

SOCRATE.

Tu le sais très bien; mais tu dissimules, Calliclès, assurément. Avançons, car tout ceci n'est qu'un badinage de ta part; il faut que tu voies combien en effet ta sagesse te donne le droit de

me reprendre. Ne cesse-t-on pas en même temps d'avoir soif et de sentir le plaisir qu'il y a à boire?

CALLICLÈS.

Je n'entends rien à ce que tu dis.

GORGIAS.

Ne parle point de la sorte, Calliclès; réponds du moins à cause de nous, afin d'achever cette dispute.

CALLICLÈS.

Socrate est toujours ainsi, Gorgias. Il fait de petites questions, qui ne sont de nulle importance, et puis il vous réfute.

GORGIAS.

Que t'importe? Après tout, ce n'est point ton affaire, Calliclès. Laisse Socrate argumenter à sa guise.

CALLICLÈS.

Continue donc tes minutieuses et petites interrogations, puisque tel est l'avis de Gorgias.

SOCRATE.

Tu es heureux, Calliclès, d'avoir été initié aux grands mystères avant de l'avoir été aux petits : pour moi, je n'aurais pas cru que cela fût permis *. Reviens donc à l'endroit où tu en es resté,

* Le Scholiaste : Les petits mystères se célébraient à Athènes; les grands à Eleusis, et on ne pouvait être admis à ces derniers qu'après avoir passé par les premiers.

et dis-moi si on ne cesse point en même temps d'avoir soif et de sentir du plaisir.

CALLICLÈS.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Ne perd-on pas de même à-la-fois le sentiment de la faim et des autres desirs, et celui du plaisir?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

On cesse donc en même temps d'avoir de la douleur et du plaisir?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Or, on ne peut pas, comme tu en es convenu, perdre à-la-fois le bien et le mal. N'en conviens-tu pas encore?

CALLICLÈS.

Sans doute : que s'ensuit-il?

SOCRATE.

Il s'ensuit, mon cher ami, que le bon et l'agréable, le mauvais et le douloureux ne sont pas la même chose, puisqu'on cesse en même temps d'éprouver les uns, et non les autres; ce qui en montre la différence. Comment en effet l'agréable serait-il la même chose que le bon, et le douloureux que le mauvais? Examine encore ceci, si

tu veux, de cette autre manière ; car je ne crois pas que tu sois mieux d'accord avec toi-même. Vois donc ; n'appelles-tu pas bons ceux qui sont bons, à cause du bien qui est en eux, comme tu appelles beaux ceux en qui se trouve la beauté ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi ! appelles-tu gens de bien les insensés et les lâches ? Tu ne le faisais pas tout-à-l'heure ; mais tu donnais ce nom aux hommes courageux et intelligens. Ne dis-tu pas encore que ceux-là sont les gens de bien ?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

N'as-tu pas vu, dans la joie, des enfans dépourvus de raison ?

CALLICLÈS.

Eh bien ?

SOCRATE.

N'as-tu vu aussi, dans la joie, des hommes faits qui étaient insensés ?

CALLICLÈS.

Je le pense. Mais à quoi tendent ces questions ?

SOCRATE.

A rien ; réponds toujours.

CALLICLÈS.

J'en ai vu.

SOCRATE.

Et des hommes raisonnables dans la tristesse et dans la joie, n'en as-tu pas vu?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Lesquels ressentent plus vivement la joie et la douleur, des sages ou des insensés?

CALLICLÈS.

Je ne crois pas qu'il y ait grande différence.

SOCRATE.

Cela me suffit. N'as-tu pas vu à la guerre des hommes lâches?

CALLICLÈS.

Impossible autrement.

SOCRATE.

Lorsque les ennemis se retiraient, lesquels t'ont paru témoigner plus de joie, des lâches ou des courageux?

CALLICLÈS.

Il m'a semblé que tantôt les uns et tantôt les autres s'en réjouissaient davantage, ou du moins à-peu-près également.

SOCRATE.

Cela n'y fait rien. Les lâches ressentent donc aussi de la joie ?

CALLICLÈS.

Très fort.

SOCRATE.

Et les insensés de même, à ce qu'il paraît.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Quand l'ennemi s'avance, les lâches seuls en sont-ils attristés, ou les courageux le sont-ils aussi ?

CALLICLÈS.

Les uns et les autres.

SOCRATE.

Le sont-ils également ?

CALLICLÈS.

Les lâches le sont peut-être davantage.

SOCRATE.

Et quand l'ennemi se retire, ne sont-ils pas aussi plus joyeux ?

CALLICLÈS.

Peut-être.

SOCRATE.

Ainsi les insensés et les sages, les lâches et les

courageux ressentent la douleur et le plaisir à-peu-près également, à ce que tu dis, et les lâches plus que les courageux.

CALLICLÈS.

Je le soutiens.

SOCRATE.

Mais les sages et les courageux sont bons; les lâches et les insensés sont méchans.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Les bons et les méchans éprouvent donc la joie et la douleur à-peu-près également?

CALLICLÈS.

Je le prétends.

SOCRATE.

Mais les bons et les méchans sont-ils à-peu-près également bons ou méchans? ou les méchans ne sont-ils pas même à-la-fois et meilleurs et pires?

CALLICLÈS.

Par Jupiter, je ne sais ce que tu dis.

SOCRATE.

Ne sais-tu pas que tu as dit que les bons sont bons par la présence du bien? et les méchans, méchans par celle du mal; et que le plaisir est un bien, et la douleur un mal?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Le bien ou le plaisir se rencontre donc en ceux qui ressentent de la joie, dans le temps qu'ils en ressentent.

CALLICLÈS.

Est-il possible autrement?

SOCRATE.

Ceux qui ressentent de la joie sont donc bons par la présence du bien?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et quoi! le mal ou la douleur ne se rencontre-t-il pas en ceux qui ressentent de la peine?

CALLICLÈS.

Il s'y rencontre.

SOCRATE.

Dis-tu encore, ou ne dis-tu plus que les méchans sont méchans par la présence du mal?

CALLICLÈS.

Je le dis encore.

SOCRATE.

Ainsi ceux qui goûtent de la joie sont bons, et ceux qui éprouvent de la peine méchans.

CALLICLÈS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Et ils le sont davantage, si ces sentimens sont plus vifs; moins, s'ils sont plus faibles, également, s'ils sont égaux.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ne prétends-tu pas que les sages et les insensés, les lâches et les courageux ressentent la joie et la douleur à-peu-près également, et même les lâches davantage?

CALLICLÈS.

C'est mon avis.

SOCRATE.

Tire en commun avec moi les conclusions qui résultent de ces aveux; car il est beau, dit-on, de répéter et de considérer jusqu'à deux et trois fois les belles choses. Nous avouons que le sage et le courageux sont bons, n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et que l'insensé et le lâche sont méchans?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

De plus, que celui qui goûte de la joie est bon.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et celui qui ressent de la douleur méchant.

CALLICLÈS.

Nécessairement.

SOCRATE.

Enfin, que le bon et le méchant éprouvent également de la joie et de la douleur, et le méchant peut-être davantage.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Donc le méchant devient aussi bon et même meilleur que le bon. Ceci, et ce qui a été dit tout-à-l'heure, ne suit-il pas de ce que l'on confond ensemble le bon et l'agréable? Ces conséquences ne sont-elles pas inévitables, Callicles?

CALLICLÈS.

Il y a long-temps, Socrate, que je t'écoute et t'accorde bien des choses, faisant réflexion en même temps que si on te donne quoi que ce soit en badinant, tu le saisis avec le même empressement que les enfans. Penses-tu donc que mon

sentiment, ou celui de tout autre homme, n'est point que les plaisirs sont les uns meilleurs, les autres plus mauvais?

SOCRATE.

Ha! ha! Calliclès, que tu es rusé! Tu me traites comme un enfant, en me disant tantôt que les choses sont d'une façon, tantôt qu'elles sont d'une autre; et tu cherches ainsi à me tromper. Je ne croyais pas pourtant, au commencement, que tu pusses consentir à me tromper, parce que je te croyais mon ami : mais je me suis abusé, et je vois bien qu'il faut me contenter, selon le vieux proverbe, des choses telles qu'elles sont, et de prendre ce que tu me donnes. Tu dis donc présentement, à ce qu'il paraît, que les plaisirs sont, les uns bons, les autres mauvais, n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Les bons ne sont-ce pas les avantageux, et les mauvais, ceux qui sont nuisibles?

CALLICLÈS.

Je le crois.

SOCRATE.

Les avantageux sont apparemment ceux qui

procurent quelque bien, et les mauvais, ceux qui font du mal.

CALLICLÈS.

Nul doute.

SOCRATE.

Ne parles-tu point des plaisirs que je vais dire; à l'égard du corps, par exemple, de ceux qui se rencontrent, comme nous avons dit, dans le manger et le boire? Et ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force, ou quelque autre bonne qualité semblable; et pour mauvais ceux qui engendrent les qualités contraires?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi des douleurs? et les unes ne sont-elles pas bienfaisantes, et les autres malfaisantes?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ne faut-il pas choisir et se donner les plaisirs et les douceurs qui font du bien?

CALLICLÈS.

Oui, certes.

SOCRATE.

Et nullement les plaisirs et les douleurs qui font du mal?

CALLICLÈS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Car, s'il t'en souvient, nous sommes convenus, Polus et moi, qu'en toutes choses on doit agir dans la vue du bien. Penses-tu aussi, comme nous, que le bien est la fin de toutes les actions; que tout le reste doit se rapporter à lui, et non pas lui aux autres choses? Donnes-tu aussi ton suffrage en tiers avec le nôtre?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, il faut tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable.

CALLICLÈS.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

Le premier venu est-il en état de discerner parmi les choses agréables les bonnes d'avec les mauvaises? Ou bien est-il besoin pour cela d'un expert en chaque genre?

CALLICLÈS.

Il en est besoin.

SOCRATE.

Rappelons ici ce que j'ai dit sur ce sujet à Polus et à Gorgias. Je disais, s'il t'en souvient, qu'il y a certaines industries qui ne vont que jusqu'au plaisir, ne procurent que lui, et ignorent ce qui est bon et ce qui est mauvais; et qu'il y en a d'autres qui connaissent le bien et le mal. Du nombre des industries qui ont pour objet le plaisir, j'ai mis la cuisine, non comme un art, mais comme une routine relative au corps; et j'ai compté la médecine parmi les arts qui ont le bien pour objet. Et, au nom de Jupiter, qui préside à l'amitié, ne crois pas, Calliclès, qu'il te faille badiner ici vis-à-vis de moi, et me répondre contre ta pensée tout ce qui te vient à la bouche, encore moins supposer que je badine moi-même. Tu vois que la matière dont nous nous entretenons est une des plus sérieuses qui puissent occuper tout homme doué du moindre bon sens, puisqu'il s'agit de savoir de quelle manière il doit vivre; s'il faut embrasser la vie à laquelle tu m'invites, agir en homme, c'est-à-dire, parler devant le peuple assemblée, s'exercer à l'art oratoire, et faire de la politique comme on en fait aujourd'hui; ou bien s'il faut vivre en philosophe; et en quoi ce genre de vie diffère du précédent. Peut-être est-il plus à propos de les distinguer l'un de l'autre,

comme je tâchais tout-à-l'heure de le faire; et après les avoir séparés et être convenus entre nous que ce sont bien les deux systèmes de vie, d'examiner en quoi cette différence consiste, et lequel des deux mérite d'être préféré. Tu ne comprends peut-être pas encore ce que je veux dire?

CALLICLÈS.

Non, vraiment.

SOCRATE.

Je vais donc te l'expliquer plus clairement. Nous sommes demeurés d'accord, toi et moi, qu'il y a un bon et un agréable, et que l'agréable est autre que le bon; de plus, qu'il y a de certaines industries et de certaines manières de se les procurer, qui tendent les unes à l'agréable, les autres au bon. Commence avant tout par m'accorder ou me nier ce point.

CALLICLÈS.

Je l'accorde.

SOCRATE.

Voyons; accorde-moi aussi ce que je disais à Polus et à Gorgias, si ce que je disais t'a paru véritable. Je soutenais que l'adresse du cuisinier n'est pas un art, mais une routine; qu'au contraire, la médecine est un art : me fondant sur ce que la médecine a étudié la nature du

sujet sur lequel elle travaille, connaît les causes de ce qu'elle fait, et peut rendre raison de chacune de ses opérations : au lieu que la cuisine, appliquée tout entière à l'apprêt du plaisir, tend à ce but sans s'appuyer sur aucun principe, n'ayant examiné ni la nature du plaisir, ni les motifs de ses opérations; pratique et routine tout-à-fait dépourvue de raison, incapable de se rendre, pour ainsi dire, compte de rien, simple souvenir de ce qu'on a coutume de faire; voilà comment elle procure du plaisir. Considère d'abord si cela te paraît juste, et ensuite s'il y a, par rapport à l'âme, des professions du même genre, dont les unes marchent suivant les règles de l'art, ménagent à l'âme ce qui lui est avantageux; tandis que les autres le négligent, et, comme dans mon dernier exemple, s'occupent uniquement des plaisirs de l'âme, et des moyens de lui en procurer, n'examinant, du reste, en aucune manière quels sont les bons plaisirs et les mauvais, et ne se mettant en peine d'autre chose que d'affecter l'âme agréablement, que ce soit son avantage, ou non. Pour moi, je pense, Calliclès, qu'il y a de pareilles professions, et je dis que telle est la flatterie, tant par rapport au corps que par rapport à l'âme, et à toute autre chose dont on veut procurer le plaisir, sans avoir le moindre égard

à ce qui lui est utile ou préjudiciable. Es-tu du même avis que moi là-dessus, ou d'un avis contraire?

CALLICLÈS.

Non; mais je te passe ce point, afin que tu puisses terminer cette discussion, et par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE.

La flatterie dont je parle a-t-elle lieu à l'égard d'une âme, et non pas à l'égard de deux et de plusieurs?

CALLICLÈS.

Elle a lieu à l'égard de deux et de plusieurs âmes.

SOCRATE.

Ainsi on peut chercher à complaire à une foule d'âmes assemblées, sans s'embarrasser de ce qui est le plus avantageux pour elles.

CALLICLÈS.

Je le pense.

SOCRATE.

Pourrais-tu me dire quelles sont les professions qui produisent cet effet? Ou plutôt, si tu l'aimes mieux, je t'interrogerai, et à mesure qu'il te paraîtra qu'une profession est de ce genre, tu

l'accorderas; si tu ne juges pas qu'elle en soit, tu le nieras. Commençons par la profession de joueur de flûte. Ne te semble-t-il point, Calliclès, qu'elle vise uniquement à nous procurer du plaisir, et qu'elle ne se met point en peine d'autre chose?

CALLICLÈS.

Il me le semble.

SOCRATE.

Ne portes-tu pas le même jugement de toutes les autres semblables, telle que celle de jouer de la lyre dans les jeux publics? *

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! n'en dis-tu pas autant des représentations des chœurs, et de la composition des dithyrambes? Crois-tu que Cinésias **, fils de Melès, se soucie beaucoup que ses chants soient propres à rendre meilleurs ceux qui les enten-

* Scholiaste : Platon rejetait absolument la flûte; mais pour la lyre, il ne la bannissait que des jeux publics.

** Le Scholiaste d'Aristophane le dit Thébain. *Grenouilles*, v. 153. — Plutarque (sur la musique) l'appelle le *maudit Athénien*. Ses mœurs, suivant Suidas, étaient fort décriées. Voyez aussi ce qu'en dit Harpocration.

dent, et qu'il vise à autre chose qu'à plaire à la foule?

CALLICLÈS.

Cela est évident, Socrate, pour Cinésias.

SOCRATE.

Et son père Melès? penses-tu que quand il chantait sur la lyre, il eût en vue le bien? Est-ce que celui-là par hasard ne visait pas au plus agréable, parce que son chant assommait d'ennui les auditeurs? Examine bien, ne penses-tu pas que toute espèce de chant sur la lyre et toute composition dithyrambique a été inventée en vue du plaisir?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et la tragédie, ce poème imposant et magnifique, à quoi tend-elle? Son but, sa grande affaire est-elle uniquement de plaire aux spectateurs, comme tu le crois? ou lorsqu'il se présente quelque chose d'agréable, mais en même temps de mauvais, prend-elle sur soi de le supprimer, et de déclamer et chanter ce qui est désagréable, mais utile, que les spectateurs y trouvent du plaisir ou non? De ces deux dispositions quelle est, dis-moi, celle de la tragédie?

CALLICLÈS.

Il est clair, Socrate, qu'elle va davantage du côté du plaisir et de l'agrément du public.

SOCRATE.

N'avons-nous pas vu tout-à-l'heure, Calliclès, que tout cela n'est que flatterie?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais si on ôtait de quelque poésie que ce soit le chant, le rhythme et la mesure, resterait-il autre chose que les paroles?

CALLICLÈS.

Non.

SOCRATE.

Ces paroles ne s'adressent-elles pas à la multitude et au peuple assemblé?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

La poésie est donc une manière de parler au peuple?

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Mais si c'est une manière de parler au peuple,

c'est donc une rhétorique. En effet, ne te semble-t-il pas que les poètes font les orateurs sur les théâtres?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Nous avons donc trouvé une rhétorique pour ce peuple, composé d'enfans, de femmes et d'hommes, de citoyens libres et d'esclaves *, confondus ensemble, rhétorique dont nous ne faisons pas grand cas, puisque nous l'avons appelée flatterie.

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Fort bien. Et que nous semble de cette rhétorique faite pour le peuple d'Athènes et les peuples des autres cités, tous composés de personnes libres? Te paraît-il que les orateurs fassent toujours leurs harangues en vue du plus grand bien, et se proposent pour but de rendre par leurs discours leurs concitoyens aussi vertueux qu'il est possible? Ou bien les orateurs eux-mêmes, cherchant à plaire à leurs concitoyens, et négligeant l'intérêt public pour ne

* Ce passage prouve qu'à cette époque les femmes et les esclaves n'étaient pas exclus des représentations scéniques.

s'occuper que de leur intérêt personnel, ne se conduisent-ils point avec les peuples comme avec des enfans, s'appliquant uniquement à leur faire plaisir, sans s'inquiéter s'ils deviendront par là meilleurs ou pires?

CALLICLÈS.

Cette question n'est plus aussi simple. Certains orateurs, dans leurs discours, s'intéressent réellement à l'utilité publique; d'autres sont tels que tu viens de le dire.

SOCRATE.

Cela me suffit : car s'il y a deux manières de parler au peuple, l'une des deux est une flatterie et une menée honteuse, et l'autre est honnête; j'entends celle qui travaille à rendre meilleures les âmes des citoyens, et qui s'applique en toute rencontre à dire ce qui est le plus avantageux, que cela doive être agréable ou fâcheux aux auditeurs. Mais tu n'as jamais vu de rhétorique semblable; ou si tu connais quelque orateur de ce caractère, pourquoi ne me le nommes-tu point?

CALLICLÈS.

Par Jupiter, je n'en saurais citer aucun entre tous ceux d'aujourd'hui.

SOCRATE.

Eh bien! en connais-tu quelqu'un parmi les

anciens, auquel les Athéniens aient l'obligation d'être devenus meilleurs depuis qu'il a commencé à les haranguer, de moins bons qu'ils étaient auparavant? Car, pour moi, je ne vois pas qui ce pourrait être.

CALLICLÈS.

Quoi donc, Socrate? N'entends-tu pas dire que Thémistocle fut un homme de bien, ainsi que Cimon et Miltiade, et ce Périclès mort depuis peu, que tu as entendu toi-même?

SOCRATE.

Si la véritable vertu consiste, comme tu l'as dit, Calliclès, à contenter ses passions et celles des autres, tu as raison : mais si ce n'est pas cela; si, comme nous avons été forcés d'en convenir dans le cours de cet entretien, la vertu consiste à satisfaire ceux de nos desirs qui, étant remplis, rendent l'homme meilleur, et à ne rien accorder à ceux qui le rendent pire; et si d'ailleurs il y a un art pour cela, peux-tu me dire qu'aucun de ceux que tu viens de nommer ait été de ce caractère?

CALLICLÈS.

Je ne sais quelle réponse te donner.

SO CATE.

Tu la trouveras, si tu la cherches bien. Examinons donc ainsi paisiblement si quelqu'un d'entre

eux a été tel. N'est-il pas vrai que l'homme vertueux qui, dans tous ses discours, a le plus grand bien en vue, ne parlera point à l'aventure, et se proposera un but? Voyez tous les artistes; ils considèrent ce qu'ils veulent faire, et ne prennent point au hasard les premiers moyens venus pour exécuter leur ouvrage, mais ils choisissent ce qui peut lui donner la forme qu'il doit avoir. Par exemple, jette les yeux sur les peintres, les architectes, les constructeurs de vaisseaux, en un mot, sur tel ouvrier qu'il te plaira, tu verras que chacun deux place dans un certain ordre tout ce qu'il emploie, et qu'il force chaque partie de s'adapter et de s'arranger avec les autres, jusqu'à ce que le tout ait l'ensemble, l'arrangement et l'ordre convenables. Ce que les autres ouvriers font par rapport à leur ouvrage, ceux dont nous parlions auparavant, je veux dire les maîtres de gymnase et les médecins, le font à l'égard du corps, ils l'ordonnent et le règlent. Reconnaissons-nous ou non que la chose est ainsi?

CALLICLÈS.

A la bonne heure; d'accord.

SOCRATE.

Une maison où règne l'ordre et la règle n'est-elle pas bonne? Et si le désordre y est, n'est-elle pas mauvaise?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

N'en faut-il pas dire autant d'un vaisseau ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Nous tenons le même langage au sujet de nos corps.

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et notre âme sera-t-elle bonne, si elle est déréglée ? Ne le sera-t-elle pas plutôt, si tout y est dans l'ordre et dans la règle ?

CALLICLÈS.

C'est ce qu'on ne saurait nier, après les aveux précédens.

SOCRATE.

Quel nom donne-t-on à l'effet que produisent la règle et l'ordre, par rapport au corps ? Tu l'appelles probablement santé et force.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Essaie à présent de trouver et de me dire pa-

reillement le nom de l'effet que la règle et l'ordre produisent dans l'âme.

CALLICLÈS.

Pourquoi ne le dis-tu pas toi-même, Socrate?

SOCRATE.

Si tu l'aimes mieux, je le dirai : seulement si tu juges que j'ai raison, conviens-en ; sinon, réfute-moi, et ne me laisse rien passer. Il me semble donc que l'on appelle salutaire tout ce qui entretient l'ordre dans le corps, d'où naît la santé et les autres bonnes qualités corporelles. Cela est-il vrai, ou non ?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et qu'on appelle légitime et loi tout ce qui met de l'ordre et de la règle dans l'âme, d'où se forment les hommes justes et réglés. L'effet produit, c'est ici la justice et la tempérance. Est-ce bien cela ?

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

C'est donc à cet effet que le bon orateur, celui qui se conduit selon les règles de l'art, visera toujours dans les discours qu'il adressera aux

âmes, et dans toutes ses actions; s'il accorde au peuple, ou s'il lui ôte quelque chose, ce sera par le même motif : son esprit sera sans cesse occupé des moyens de faire naître la justice dans l'âme de ses concitoyens, et d'en bannir l'injustice; d'y faire germer la tempérance, et d'en écarter l'intempérance; d'y introduire enfin toutes les vertus, et d'en exclure tous les vices. Conviens-tu de cela, ou non?

CALLICLÈS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Car que sert-il, Calliclès, à un corps malade et mal disposé, qu'on lui présente des mets en abondance et les breuvages les plus exquis, ou toute autre chose qui ne lui sera pas plus avantageuse que dommageable, et même moins, à le bien prendre? N'est-il pas vrai?

CALLICLÈS.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Ce n'est point, je pense, un avantage pour un homme de vivre avec un corps mal sain, puisqu'il est forcé à traîner en conséquence une vie malheureuse, n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Aussi les médecins laissent-ils pour l'ordinaire à ceux qui se portent bien la liberté de satisfaire leurs appétits, comme de manger autant qu'ils veulent, lorsqu'ils ont faim, et de boire de même, lorsqu'ils ont soif; mais ils ne permettent presque jamais aux malades de se rassasier de ce qu'ils desirent. Accordes-tu cela aussi?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Mais, mon cher, ne faut-il pas tenir la même conduite à l'égard de l'âme? Je veux dire que, tant qu'elle est en mauvais état, parce qu'elle est déraisonnable, déréglée, injuste et impie, on doit l'éloigner de ce qu'elle desire, et ne lui rien en permettre que ce qui peut la rendre meilleure. Est-ce ton avis, ou non?

CALLICLÈS.

C'est mon avis.

SOCRATE.

C'est en effet le parti le plus avantageux pour l'âme.

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais tenir quelqu'un éloigné de ce qu'il desire, n'est-ce pas lui infliger une correction?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Il vaut donc mieux pour l'âme d'être corrigée, que de vivre dans la licence, comme tu le pensais tout-à-l'heure.

CALLICLÈS.

Je ne sais ce que tu veux dire, Socrate. Interroge quelque autre.

SOCRATE.

Voilà un homme qui ne saurait souffrir ce qu'on fait pour lui, ni endurer la chose même dont nous parlons, c'est-à-dire, la correction.

CALLICLÈS.

Je me soucie bien de tous tes discours! Je ne t'ai répondu que par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE.

Soit. Que ferons-nous donc? Laisserons-nous cette discussion imparfaite?

CALLICLÈS.

Tout ce qu'il te plaira.

SOCRATE.

Mais on dit communément qu'il n'est pas permis de laisser ainsi tronqués même les contes, et qu'il faut y mettre une tête, afin qu'ils ne courent point sans tête de côté et d'autre. Ré-

ponds donc à ce qui reste, pour donner une tête à cet entretien.

CALLICLÈS.

Que tu es pressant, Socrate! Si tu m'en crois, tu laisseras là cette dispute, ou tu l'acheveras avec quelque autre.

SOCRATE.

Et quel autre le voudra? Allons, ne quittons pas ce discours sans l'achever.

CALLICLÈS.

Ne pourrais-tu point l'achever seul, soit en parlant de suite, ou en te répondant toi-même?

SOCRATE.

Bon, pour qu'il m'arrive ce que dit Épicharme, et que *je sois seul à dire ce que deux hommes disaient auparavant**. Je vois bien pourtant que de toute nécessité il faudra en venir là : mais, si nous prenons ce parti, je pense que du moins nous devons tous, tant que nous sommes, être jaloux de connaître ce qu'il y a de vrai et de faux dans le sujet que nous traitons ; car il est de notre intérêt commun que la chose soit

* Athén. *Deipnos.* VII, ed. Schweigh. III, p. 128, cite ce vers dans une occasion semblable. — Le Scholiaste suppose qu'il s'agit d'un drame d'Épicharme, où, sur la fin, un acteur se charge de deux rôles.

mise en évidence. Je vais donc exposer ce que je pense là-dessus, et si quelqu'un trouve que je reconnaisse pour vraies des choses qui ne le sont pas, qu'il ne manque pas de m'arrêter et de me réfuter. Aussi bien je ne parle pas comme un homme sûr de ce qu'il dit ; mais je cherche en commun avec vous. C'est pourquoi, si celui qui m'arrêtera me paraît avoir raison, je serai le premier à en tomber d'accord. Au reste, je ne vous propose ceci qu'autant que vous jugerez qu'il faut achever cette dispute : si vous n'en êtes pas d'avis, laissons-la pour ce qu'elle est, et allons-nous-en.

GORGIAS.

Pour moi, Socrate, mon avis n'est pas que nous nous retirions, mais que tu finisses ce discours ; et il me paraît que les autres pensent de même. Je serai charmé de t'entendre exposer ce qui te reste à dire.

SOCRATE.

Et moi, Gorgias, je reprendrais de tout mon cœur la conversation avec Calliclès, jusqu'à ce que je lui eusse rendu le morceau d'Amphion pour celui de Zéthus*. Mais, puisque tu ne veux

* Ceci se rapporte à une scène de l'*Antiope* d'Euripide qui ne nous a pas été conservée.

pas, Calliclès, achever à nous deux cette dispute, écoute-moi du moins, et lorsqu'il m'échappera quelque chose qui ne te paraîtra pas bien dit, arrête-moi. Si tu me prouves que j'ai tort, je ne me fâcherai pas contre toi, comme tu viens de faire, loin de là, je te tiendrai pour mon plus grand bienfaiteur.

CALLICLÈS.

Eh bien ! mon cher, parle toi-même, et achève.

SOCRATE.

Écoute donc : je vais reprendre notre discours dès le commencement. L'agréable et le bon sont-ils la même chose ? Non, comme nous en sommes convenus, Calliclès et moi. Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue de l'agréable? Il faut faire l'agréable en vue du bon. L'agréable n'est-ce point ce qui, lorsque nous l'avons, nous fait avoir de l'agrément? et le bon, ce qui, étant en nous, fait que nous sommes bons? Sans contredit. Or, nous sommes bons, nous et toutes les autres choses qui sont bonnes, par la présence de quelque propriété. Cela me paraît incontestable, Calliclès. Mais la vertu d'une chose, quelle qu'elle soit, meuble, corps, âme, animal, ne se rencontre pas ainsi en elle à l'aventure d'une manière parfaite ; elle doit sa naissance à un certain arrangement, disposi-

tion et art qui convient à cette chose. Cela est-il vrai? Pour moi, je dis qu'oui. La vertu de chaque chose est donc réglée et arrangée avec ordre. J'en conviendrais. Ainsi, un certain ordre propre de chaque chose est ce qui la rend bonne, lorsqu'il se trouve en elle. C'est mon avis. Par conséquent l'âme en qui se trouve l'ordre qui lui convient, est meilleure que celle où il n'y a aucun ordre. Nécessairement. Mais l'âme en qui l'ordre règne est réglée. Comment ne le serait-elle pas? L'âme réglée est tempérante. De toute nécessité. Donc l'âme tempérante est bonne. Je ne saurai l'entendre autrement, mon cher Calliclès: pour toi, si tu as quelque chose à opposer, apprends-le-moi.

CALLICLÈS.

Poursuis, Socrate.

SOCRATE.

Je dis donc que si l'âme tempérante est bonne, celle qui est dans une disposition contraire est mauvaise. Cette âme, c'est l'âme insensée et déréglée.

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

L'homme tempérant s'acquitte de tous ses devoirs envers les dieux et envers ses semblables;

car il ne serait plus tempérant, s'il ne les remplissait pas. Il est nécessaire que cela soit ainsi. En s'acquittant de ses devoirs vis-à-vis de ses semblables, il fait des actions justes; et en les remplissant envers les dieux, il fait des actions saintes. Or, quiconque fait des actions justes et saintes est nécessairement juste et saint. Cela est vrai. Nécessairement encore il est courageux: car il n'est pas d'un homme tempérant ni de rechercher ni de fuir ce qu'il ne convient pas qu'il recherche ou qu'il fuie, mais il faut qu'il recherche ou qu'il fuie ce que le devoir lui prescrit de fuir ou de rechercher, choses et personnes, plaisir et douleur, et qu'il supporte tout avec constance. De sorte qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme tempérant étant, comme on l'a vu, juste, courageux et saint, soit parfaitement homme de bien; qu'étant homme de bien, toutes ses actions soient bonnes et belles, et que, vivant bien*, il soit heureux: qu'au contraire, le méchant, qui vit mal, soit malheureux; et le méchant, c'est celui qui est dans une disposition contraire à celle-là,

* Εὖ καὶ καλῶς πράττειν (voyez le *Premier Alcibiade* et le *Charmide*) signifie à-la-fois *bien agir* et *être heureux*. Socrate fit préférer, dans son école, cette formule de salut à celles de χαίρειν, *se réjouir*, ὑγιαίνειν, *se bien porter*.

c'est l'homme déréglé dont tu vantes la condition. Quant à moi, voilà ce que je pose pour certain, ce que j'assure être vrai. Mais, si cela est vrai, il n'y a point, ce me semble, d'autre parti à prendre pour quiconque veut être heureux, que de s'attacher et de s'exercer à la tempérance, et de fuir de toutes ses forces la vie licencieuse ; il doit par dessus tout faire en sorte de n'avoir aucun besoin de correction : mais s'il en a besoin ou lui-même ou quelqu'un de ses proches, soit un simple particulier, soit tout un état, il faut qu'on lui fasse subir un châtiment, et qu'on le corrige, si l'on veut qu'il soit heureux. Tel est, à mon avis, le principe qui doit diriger notre conduite ; il faut rapporter toutes ses actions individuelles et celles de l'état à cette fin, que la justice et la tempérance règnent en celui qui aspire à être heureux ; et se bien garder de donner une libre carrière à ses passions, et de chercher à les satisfaire, ce qui est un mal sans remède, et de mener ainsi une vie de brigand. Un tel homme en effet ne saurait être ami des hommes, ni de Dieu : car il est impossible qu'il ait aucun rapport avec eux, et où il n'y a point de rapport, l'amitié ne peut avoir lieu. Les sages *, Calliclès, disent que

* Le Scholiaste : Les Pythagoriciens, et particulièrement Empédocle.

le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis par des rapports d'amitié, de convenance, d'ordre, de tempérance et de justice; et c'est pour cette raison, mon cher, qu'ils donnent à cet univers le nom d'ordre*, et non celui de désordre ou de licence. Mais, tout sage que tu es, il me paraît que tu ne fais point attention à cela, et que tu ne vois pas que l'égalité géométrique** a beaucoup de pouvoir chez les dieux et chez les hommes. Ainsi, tu crois qu'il faut chercher à avoir plus que les autres, et négliger la géométrie. A la bonne heure. Il nous faut donc réfuter ce que je viens de dire, et montrer que les heureux ne le sont point par la possession de la justice et de la tempérance, et les malheureux par celle du vice; ou, si ce discours est vrai, il faut examiner ce qui en résulte. Or, il en résulte, Calliclès, tout ce que j'ai dit plus haut, et sur quoi tu m'as demandé si je parlais sérieusement, lorsque j'ai avancé qu'il fallait en cas d'injustice s'accuser soi-même, son fils, son ami, et se servir de la rhétorique à cette fin. Et ce que tu as cru que Polus m'accordait par honte était vrai, savoir, qu'il est plus laid, et par conséquent plus mauvais de faire une injustice, que

* Κόσμος signifie également *ordre* et *univers*.

** Sur l'égalité géométrique, voyez les *Lois*, VI.

de la recevoir. Il n'est pas moins vrai que, pour être un bon orateur, il faut être juste et versé dans la science des choses justes; ce que Polus a dit pareillement que Gorgias m'avait accordé par honte. Les choses étant ainsi, examinons un peu les reproches que tu me fais, et si tu as raison, ou non, de me dire que je ne suis pas en état de me secourir moi-même, ni aucun de mes amis ou de mes proches, et de me tirer des plus grands dangers; que je suis comme les hommes déclarés infâmes, à la merci du premier venu, soit qu'on veuille, pour me servir de tes expressions, me frapper au visage, ou me ravir mes biens, ou me bannir de la ville, ou enfin me faire mourir; et qu'être dans une pareille situation, c'est la chose du monde la plus laide. Tel était ton sentiment. Voici le mien: je l'ai déjà dit plus d'une fois; mais rien n'empêche de le répéter. Je soutiens, Calliclès, que ce qu'il y a de plus laid n'est pas d'être frappé injustement au visage, ni de se voir couper le corps ou la bourse; mais que me frapper injustement moi et les miens, et me mutiler, voilà ce qui est laid et mauvais; et que me voler, m'entraîner en esclavage, percer ma muraille, commettre en un mot quelque espèce d'injustice que ce soit envers moi ou ce qui est à moi, est une chose plus mauvaise et plus laide pour

l'auteur de l'injustice que pour moi, qui la souffre. Ces maximes, qui, selon moi, ont été démontrées dans toute la suite de cet entretien, sont, autant qu'il me semble, attachées et liées entre elles, si on peut parler avec cette rudesse, par des raisons de fer et de diamant. Si tu ne parviens à les rompre, toi ou quelque autre plus vigoureux que toi, je tiens que c'est là ce que dit le sens commun sur ces matières. Pour moi, je le répète, je se sais point ce qui en est en réalité ; mais de tous ceux avec qui j'ai conversé, comme je le fais maintenant avec toi, il n'en est aucun qui ait pu éviter de se rendre ridicule, en soutenant une autre opinion. Ainsi, je suppose que cette manière de voir est la véritable ; mais si elle l'est, si l'injustice est le plus grand de tous les maux pour celui qui la commet, et si, tout grand qu'est ce mal, c'en est un plus grand encore, s'il se peut, de n'être point puni des injustices qu'on a commises, quel est le genre de secours qu'on ne peut être incapable de se procurer à soi-même, sans être véritablement digne de risée ? N'est-ce pas le secours dont l'effet serait de détourner de nous le plus grand dommage ? Oui ; ce qu'il y a incontestablement de plus laid est de ne pouvoir se ménager ce secours à soi-même, ni à ses amis, ni à ses proches. Il faut mettre au

second rang l'impuissance d'éviter le second mal; au troisième, l'impuissance d'éviter le troisième, et ainsi de suite, à proportion de la grandeur du mal. Ainsi, autant il est beau de pouvoir se garantir de chacun de ces maux, autant il est contraire au beau de ne pouvoir le faire. Cela est-il comme je le dis, Calliclès, ou autrement.

CALLICLÈS.

Cela est comme tu le dis.

SOCRATE.

De ces deux choses, commettre l'injustice et la recevoir, la première étant, selon nous, un plus grand mal, et la seconde un moindre, que faut-il donc que l'homme se procure pour être à portée de se secourir, et pour jouir du double avantage de ne commettre et de ne recevoir aucune injustice? Est-ce la puissance, ou la volonté? Voici ce que je veux dire. Je demande si pour ne recevoir aucune injustice, il suffit qu'on ne veuille pas en recevoir, ou s'il faut se rendre assez puissant pour se mettte à l'abri de toute injustice.

CALLICLÈS.

Il est clair qu'on n'y parviendra qu'en se rendant puissant.

SOCRATE.

Et par rapport à l'autre point, qui est de commettre l'injustice, est-ce assez de ne le pas vouloir, pour n'en point commettre, et de cette manière en effet n'en commettra-t-on point? ou faut-il de plus acquérir pour cela une certaine puissance, un certain art, faute duquel, si on ne l'apprend et si on ne le pratique, on tombera dans l'injustice? Pourquoi ne me réponds-tu pas là-dessus, Calliclès? Penses-tu que, quand nous sommes convenus, Polus et moi, que personne ne commet l'injustice volontairement, mais que tous les méchans sont tels malgré eux, nous ayons été forcés à cet aveu par de bonnes raisons ou non?

CALLICLÈS.

Je te passe ce point, Socrate, afin que tu arrives à ta conclusion.

SOCRATE.

Il faut donc, à ce qu'il paraît, se procurer aussi une certaine puissance, un certain art pour ne point faire d'injustice.

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais quel est le moyen de se garantir de toute ou de presque toute injustice de la part d'autrui? Vois si tu es sur cela de mon avis. Je pense qu'il

faut avoir dans sa ville l'autorité et la tyrannie, ou être ami de ceux qui gouvernent.

CALLICLÈS.

Vois, Socrate, combien je suis disposé à t'approuver quand tu dis bien. Ceci me paraît tout-à-fait bien dit.

SOCRATE.

Examine si ce que j'ajoute est moins vrai. Il me semble, comme l'ont dit d'anciens et sages personnages, que la plus grande amitié est celle qui unit le semblable à son semblable. Ne penses-tu pas de même?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi partout où il se trouve un tyran farouche et sans éducation, s'il y a dans sa ville quelque citoyen beaucoup meilleur que lui, il le craindra, et ne pourra jamais lui être attaché de toute son âme.

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Ce tyran n'aimera pas non plus un citoyen d'un caractère fort inférieur au sien : car il le méprisera, et n'aura jamais pour lui l'affection qu'on a pour un ami.

CALLICLÈS.

Cela est encore vrai.

SOCRATE.

Le seul ami qui lui reste par conséquent, le seul à qui il donnera sa confiance, est celui qui étant du même caractère, approuvant et blâmant les mêmes choses, consentira à lui obéir et à être soumis à ses volontés. Cet homme jouira d'un grand crédit dans la ville; personne ne lui nuira impunément. N'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Si quelqu'un des jeunes gens de cette ville se disait à lui-même : de quelle manière pourrai-je m'élever à un grand pouvoir, et me mettre à l'abri de toute injustice? le moyen d'y parvenir est, ce me semble, de s'accoutumer de bonne heure à se plaire et à se déplaire aux mêmes choses que le despote, et à faire en sorte d'acquérir la plus parfaite ressemblance avec lui. N'est-il pas vrai?

CALLICLÈS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Par là, il se mettra, disons-nous, au-dessus

des atteintes de l'injustice, et se rendra puissant parmi ses concitoyens.

CALLICLÈS.

Je le crois.

SOCRATE.

Mais se garantira-t-il également de commettre l'injustice? ou s'en faut-il de beaucoup, en supposant qu'il ressemble à son maître qui est injuste, et qu'il ait un grand pouvoir auprès de lui? Pour moi, je pense au contraire que toutes ses démarches tendront à se mettre en état de commettre les plus grandes injustices, et de n'avoir aucun châtiment à redouter. Qu'en dis-tu?

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Il aura donc en lui-même le plus grand des maux, son âme étant pervertie et dégradée par l'imitation de son maître, et par sa puissance.

CALLICLÈS.

Je ne sais, Socrate, quel secret tu as de tourner et de retourner le discours en tous sens. Ignores-tu que cet homme qui imite le tyran fera mourir, s'il lui plaît, et dépouillera de ses biens celui qui ne l'imite pas?

SOCRATE.

Je le sais, mon cher Calliclès : il faudrait que

je fusse sourd pour l'ignorer, après l'avoir entendu tout-à-l'heure plus d'une fois de ta bouche, de celle de Polus, et de presque tous les habitans de cette ville. Mais écoute-moi à mon tour. Je conviens qu'il mettra à mort qui il voudra : mais il sera méchant, et celui qu'il fera mourir, homme de bien.

CALLICLÈS.

N'est-ce pas précisément ce qu'il y a de plus fâcheux?

SOCRATE.

Non, du moins pour l'homme sensé, comme ce discours le prouve. Crois-tu donc qu'on doive s'appliquer à vivre le plus long-temps qu'il est possible, et apprendre les arts qui nous sauvent de péril en toute rencontre, comme la rhétorique que tu me conseilles d'étudier et qui fait notre sûreté devant les tribunaux?

CALLICLÈS.

Et, par Jupiter, je te donne là un très bon conseil.

SOCRATE.

Et quoi, mon cher, l'art de nager te paraît-il bien sublime?

CALLICLÈS.

Non, certes.

SOCRATE.

Cependant il sauve les hommes de la mort, lorsqu'ils se trouvent dans les circonstances où l'on a besoin de cet art. Mais si celui-ci te paraît méprisable, je vais t'en nommer un plus important, l'art de conduire les vaisseaux, qui ne préserve pas seulement les âmes, mais aussi les corps et les biens des plus grands dangers, comme la rhétorique. Cet art est modeste et sans pompe; il ne fait point grand étalage, et ne se pavane pas, comme procurant des résultats merveilleux: eh bien, quoiqu'il nous procure justement les mêmes avantages que l'art oratoire, il ne prend, je crois, que deux oboles, pour nous ramener sains et saufs d'Égine ici; si c'est de l'Égypte ou du Pont, pour un si grand bienfait, et pour avoir conservé tout ce que je viens de dire, notre personne et nos biens, nos enfans et nos femmes, lorsqu'il nous a mis à terre sur le port, c'est deux drachmes qu'il lui faut. Quant à celui qui possède cet art et nous a rendu un si grand service, dès qu'il est débarqué, il se promène modestement le long du rivage et de son vaisseau. Car il sait, à ce que je m'imagine, se dire à lui-même qu'il est difficile de connaître quels sont les passagers à qui il a fait du bien, en les préservant d'être submergés, et ceux à qui il a fait tort, sachant bien qu'ils ne sont pas

sortis meilleurs de son vaisseau qu'ils n'y sont entrés, ni pour le corps, ni pour l'âme. Il raisonne de la sorte : si quelqu'un dont le corps est travaillé de maladies considérables et sans remède ne s'est pas noyé, c'est un malheur pour lui de n'être pas mort, et il ne m'a aucune obligation. Et si quelqu'un a dans son âme, qui est beaucoup plus précieuse que son corps, une foule de maux incurables, est-ce un bien pour lui de vivre, et rend-on service à un tel homme, en le sauvant de la mer, ou des mains de la justice, ou de tout autre danger? Au contraire, il sait que ce n'est pas pour le méchant un avantage de vivre, parce que c'est une nécessité qu'il vive malheureux. Voilà pourquoi il n'est point d'usage que le pilote tire vanité de son art, quoique nous lui devions notre salut, non plus, mon cher ami, que le machiniste qui dans certains cas peut sauver autant de choses, je ne dis que le pilote, mais que le général d'armée, et tout autre, quel qu'il soit, puisqu'il est telle circonstance où il préserve des villes entières. Prétendrais-tu le mettre en comparaison avec l'avocat? Cependant, Calliclès, s'il voulait tenir le même langage que vous autres et vanter son art, il vous écraserait par ses raisons, en vous prouvant que vous devez vous faire machinistes, et en vous y exhortant, parce que les

autres arts ne sont rien auprès de celui-là : et il aurait belle matière à discourir. Tu ne l'en méprises pas moins toutefois lui et son art, et tu lui dirais comme une injure qu'il n'est qu'un machiniste; tu ne voudrais ni donner ta fille en mariage à son fils, ni prendre sa fille pour bru. Néanmoins à examiner les raisons qui élèvent si fort ton art à tes yeux, de quel droit méprises-tu le machiniste et les autres dont j'ai parlé? Je sais bien que tu vas me dire que tu es meilleur qu'eux, et de meilleure famille. Mais si par meilleur il ne faut pas entendre ce que j'entends, et si toute la vertu consiste à mettre en sûreté sa personne et ses biens, ton mépris pour le machiniste, le médecin, et les autres arts qui se rapportent à notre conservation, est digne de risée. Mon cher, prends garde qu'être vertueux et bon ne soit autre chose que de se tirer d'affaire soi et les autres; vois si celui qui est vraiment homme ne doit point négliger le plus ou le moins de temps qu'il pourra vivre, et se montrer peu amoureux de l'existence, et s'il ne faut pas, laissant à Dieu le soin de tout cela, et ajoutant foi à ce que disent les femmes, que personne n'a jamais échappé à son heure fatale, s'occuper de quelle manière on s'y prendra pour passer le mieux qu'il est possible le temps qu'on a à vivre. Est-ce en se

conformant aux mœurs du gouvernement sous lequel on se trouve? Il faut donc que dès ce moment tu t'efforces de ressembler le plus qu'il se peut au peuple d'Athènes, si tu veux lui être cher et avoir un grand crédit dans cette ville. Vois si c'est là ton avantage et le mien. Mais il est à craindre, mon cher ami, qu'il ne nous arrive la même chose qui arrive, dit-on, aux femmes de Thessalie *, lorsqu'elles attirent la lune, et que nous ne puissions attirer à nous une telle puissance dans Athènes, qu'aux dépens de ce que nous avons de plus précieux.. Et si tu crois que quelqu'un au monde t'apprendra le secret de devenir puissant auprès des Athéniens en différant d'eux, soit en mieux soit en pis, mon avis est que tu te trompes, Calliclès. Car il ne suffit pas de contrefaire les Athéniens, il faut être né avec un caractère tel que le leur, pour contracter une amitié réelle avec ce peuple, comme avec le fils de Pyrilampe. Ainsi quiconque te donnera une parfaite conformité avec eux, fera de toi un politique et un orateur, tel que tu desires de l'être. Les hommes en effet se plaisent aux discours qui se rapportent à leur caractère; et tout ce qui y est étranger

* Elles finissaient, disait-on, par perdre les yeux et les pieds.

les offense. Mais peut-être, mon cher ami, tu es d'un autre avis. Avons-nous quelque chose à opposer à cela, Calliclès?

CALLICLÈS.

Je ne sais trop comment, Socrate, il me paraît que tu as raison : mais avec tout cela je suis dans le même cas que la plupart de ceux qui t'écoutent; je ne te crois pas entièrement.

SOCRATE.

C'est que le double* amour enraciné dans ton âme, Calliclès, combat mes raisons. Mais si nous réfléchissons ensemble plus souvent et plus à fond sur les mêmes objets, peut-être te rendras-tu. Rappelle-toi ce que nous avons dit qu'il y a deux façons de cultiver le corps et l'âme : l'une qui a pour but leur plaisir, l'autre leur bien, et qui, loin de caresser leurs penchans et de les flatter, combat au contraire leurs inclinations. N'est-ce pas là ce que nous avons établi ci-dessus?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Celle qui ne vise qu'au plaisir est basse, et n'est autre chose qu'une flatterie. N'est-ce pas?

* Ὁ δήμου ἔρως. Même équivoque que ci-dessus, le peuple s'appelant δῆμος, comme le fils de Pyrilampe.

CALLICLÈS.

A la bonne heure, puisque tu le veux.

SOCRATE.

Au lieu que l'autre ne pense qu'à rendre meilleur l'objet de nos soins, le corps ou l'âme.

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

N'est-ce pas ainsi que nous devons entreprendre la culture de l'état et des citoyens, et travailler à les rendre aussi bons qu'il est possible? puisque sans cela, comme nous l'avons vu plus haut, tout autre service qu'on leur rendrait ne leur serait d'aucune utilité; à moins que l'âme de ceux à qui on procurera de grandes richesses ou un accroissement de domaine, ou quelque autre genre de puissance, ne soit belle et bonne. Poserons-nous cela pour certain?

CALLICLÈS.

Je le veux bien, si cela te fait plaisir.

SOCRATE.

Si nous nous excitions mutuellement, Calliclès, à nous charger de quelque entreprise publique, par exemple, de la construction des murs, des arsenaux, des temples, des édifices les plus considérables, ne serait-il point à propos de nous sonder nous-mêmes, et d'examiner en premier

lieu si nous sommes habiles ou non dans l'architecture, et de qui nous avons appris cet art? Cela serait-il nécessaire, ou non?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

La seconde chose qu'il faudrait examiner, n'est-ce pas si nous avons déjà bâti de nous-mêmes quelque maison pour nous ou pour nos amis, et si cette maison est bien ou mal construite? Et cet examen fait, si nous trouvions que nous avons eu des maîtres habiles et célèbres, que sous leur direction nous avons bâti un grand nombre de beaux édifices, et beaucoup d'autres aussi de nous-mêmes, depuis que nous avons quitté nos maîtres; les choses étant ainsi, il n'y aurait que de la prudence à nous charger des ouvrages publics; si au contraire nous ne pouvions dire quels ont été nos maîtres, ni montrer aucun bâtiment de notre façon, ou si nous en montrions plusieurs, mais mal entendus, ce serait une folie de notre part d'entreprendre aucun ouvrage public, et de nous y encourager l'un l'autre. Avouerons-nous que cela soit bien dit?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même de toutes les autre

choses? par exemple, si nous avions dessein de servir le public en qualité de médecins, et que nous nous y exhortassions mutuellement, comme étant suffisamment versés dans cet art; ne nous examinerions-nous point de part et d'autre toi et moi? Au nom du ciel, voyons d'abord, dirais-tu, comment Socrate lui-même se porte, et si quelque autre homme, libre ou esclave, a été guéri de quelque maladie par les soins de Socrate. Autant en voudrais-je savoir sans doute par rapport à toi. Et s'il se trouvait que nous n'avons rendu la santé à personne, ni étranger, ni concitoyen, ni homme, ni femme, par Jupiter, Calliclès, ne serait-ce pas réellement une chose ridicule que des hommes en vinssent à cet excès d'extravagance, de vouloir, comme on dit, commencer le métier de potier par la cruche d'argile, de se consacrer au service du public et d'exhorter les autres à en faire autant, avant d'avoir fait en particulier plusieurs coups d'essai passables, d'avoir réussi un certain nombre de fois, et d'avoir suffisamment exercé leur art? Ne penses-tu pas qu'une pareille conduite serait insensée?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Maintenant donc, ô le meilleur des hommes,

que tu commences depuis peu à te mêler des affaires publiques, que tu m'engages à t'imiter, et que tu me reproches de n'y prendre aucune part, ne nous examinerons-nous point l'un l'autre? Voyons un peu : Calliclès a-t-il par le passé rendu quelque citoyen meilleur? Est-il quelqu'un qui étant auparavant méchant, injuste, libertin, et insensé, soit devenu honnête homme par les soins de Calliclès, étranger ou citoyen, esclave ou libre? Dis-moi, Calliclès, si on te questionnait là-dessus, que répondrais-tu? Diras-tu que ton commerce a rendu quelqu'un meilleur? As-tu honte de me déclarer si, n'étant que simple particulier, et avant de t'immiscer dans le gouvernement de l'état, tu as fait quelque chose de semblable?

CALLICLÈS.

Tu es bien disputeur, Socrate.

SOCRATE.

Ce n'est point pour disputer que je t'interroge, mais dans le desir sincère d'apprendre comment, selon toi, on doit se conduire chez nous dans l'administration de la chose publique; et si, en te mêlant des affaires de l'état, tu te proposeras un autre but que de faire de nous des citoyens accomplis. Ne sommes-nous pas convenus plusieurs fois, que tel doit être le but du politique?

En sommes-nous tombés d'accord, ou non? Réponds. Oui, nous en sommes tombés d'accord, puisqu'il faut que je réponde pour toi. Si donc tel est l'avantage que l'homme de bien doit tâcher de procurer à sa patrie, réfléchis un peu, et dis-moi s'il te semble encore que ces personnages dont tu parlais il y a quelque temps, Périclès, et Cimon, et Miltiade, et Thémistocle, ont été de bons citoyens?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Si donc ils ont été bons citoyens, il est évident qu'ils ont rendu leurs compatriotes meilleurs, de plus mauvais qu'ils étaient auparavant. L'ont-ils fait, ou non?

CALLICLÈS.

Ils l'ont fait.

SOCRATE.

Lorsque Périclès commença à parler en public, les Athéniens étaient donc plus mauvais que quand il les harangua pour la dernière fois.

CALLICLÈS.

Peut-être.

SOCRATE.

Il ne faut pas dire peut-être, mon cher, mais

nécessairement, d'après les principes dont nous sommes convenus, s'il est vrai que Périclès fut un bon citoyen.

CALLICLÈS.

Eh bien, qu'en veux-tu conclure?

SOCRATE.

Rien. Mais dis-moi de plus, est-ce l'opinion commune que les Athéniens sont devenus meilleurs par les soins de Périclès? ou tout au contraire qu'il les a corrompus? J'entends dire en effet que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, babillards et intéressés, ayant le premier soudoyé les troupes. *

CALLICLÈS.

Tu entends tenir ce langage, Socrate, à ceux qui ont les oreilles déchirées. **

SOCRATE.

Du moins ce qui suit n'est pas un ouï-dire. Je sais certainement, et tu sais toi-même que Périclès s'acquit au commencement une grande

* Voyez Plutarque, Vie de Périclès, et Ulpien, *ad Demosth. Orat.* — Aristote dit aussi que Périclès solda les juges. *Polit.* liv. II.

** C'est-à-dire, qui laconisent, comme on l'a vu dans le *Protagoras*, p. 82, et qui sont par conséquent ennemis du gouvernement d'Athènes.

réputation, et que les Athéniens, dans le temps qu'ils étaient plus méchans, ne rendirent contre lui aucune sentence infamante; mais que sur la fin de la vie de Périclès, après qu'ils furent devenus bons et vertueux par ses soins, ils le condamnèrent pour cause de péculat, et que peu s'en fallut qu'ils ne le jugeassent à mort, sans doute comme un mauvais citoyen.

CALLICLÈS.

Eh bien! que fait cela contre Périclès?

SOCRATE.

On tiendrait pour un très mauvais gardien tout homme qui aurait des ânes, des chevaux, des bœufs à soigner, s'il faisait comme Périclès, et si ces animaux, devenus féroces entre ses mains, ruaient, frappaient de la corne, mordaient, quoiqu'ils ne fissent rien de semblable lorsqu'on les lui a confiés. Ne penses-tu pas en effet qu'on s'entend mal à gouverner quelque animal que ce soit, quand on l'a reçu doux, et qu'on le rend plus intraitable qu'on ne l'a reçu? Est-ce ton avis, ou non?

CALLICLÈS.

Je le veux bien, pour te faire plaisir.

SOCRATE.

Fais-moi donc encore le plaisir de me dire si l'homme est ou n'est pas dans la classe des animaux.

CALLICLÈS.

Comment n'en serait-il pas?

SOCRATE.

N'est-ce point des hommes que Périclès avait à conduire?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Quoi, ne fallait-il pas, comme nous en sommes convenus, que d'injustes qu'ils étaient, ils devinssent plus justes sous sa conduite, puisqu'il en prenait soin, s'il eût été réellement bon politique?

CALLICLÈS.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Mais les justes sont doux, comme dit Homère *, et toi, qu'en dis-tu? ne penses-tu pas de même?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Or, Périclès les a rendus plus féroces qu'ils n'étaient quand il s'en est chargé, et cela contre lui-même, la chose du monde la plus contraire à ses intentions.

* C'est le sens plutôt que les expressions de quelques passages d'Homère, tels que l'*Odyssée*, liv. VI, v. 120.

CALLICLÈS.

Veux-tu que je te l'accorde?

SOCRATE.

Oui, si tu trouves que je dis vrai.

CALLICLÈS.

Soit donc.

SOCRATE.

Et les rendant plus féroces, ne les a-t-il pas conséquemment rendus plus injustes et plus méchans?

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

Ainsi Périclès n'était point à ce compte un bon politique.

CALLICLÈS.

Tu le dis.

SOCRATE.

Et toi aussi assurément, si on en juge par tes aveux. Dis-moi encore au sujet de Cimon; ceux dont il prenait soin ne lui firent-ils pas subir la peine de l'ostracisme, afin d'être dix ans entiers sans entendre sa voix? Ne tinrent-ils pas la même conduite à l'égard de Thémistocle, et de plus ne le condamnèrent-ils point au bannissement? Pour Miltiade, le vainqueur de Marathon, ils le condamnèrent à être précipité

dans la fosse, et sans le premier prytane, il y eût été jeté *. Cependant, s'ils avaient tous été de bons citoyens, comme tu le prétends, il ne leur serait jamais arrivé rien de semblable. Il n'est pas naturel que les habiles conducteurs de chars ne tombent point de leurs chevaux dans les commencemens, et qu'ils en tombent après avoir rendu leurs chevaux plus dociles, et être devenus eux-mêmes meilleurs cochers. C'est ce qui n'arrive ni dans la conduite des chars, ni dans aucune autre chose. Qu'en penses-tu ?

CALLICLÈS.

Je pense comme toi.

SOCRATE.

Ce qui a été dit précédemment était donc vrai, à ce qu'il paraît, que nous ne connaissons aucun homme de cette ville qui ait été bon politique. Tu avouais toi-même qu'il n'y en a point aujourd'hui ; mais tu soutenais qu'il y en a eu autrefois ; et tu as nommé de préférence ceux dont je viens de parler. Or, nous avons vu qu'ils n'ont aucun avantage sur ceux de nos jours. C'est pourquoi, s'ils étaient orateurs, ils n'ont fait usage ni de la véritable rhétorique, car ja-

* L'histoire ne dit rien de cette circonstance. — Le premier prytane avait le droit d'annuler un jugement déjà prononcé.

mais alors ils ne seraient tombés de leur puissance, ni de la rhétorique flatteuse.

CALLICLÈS.

Cependant, Socrate, il s'en faut de beaucoup qu'aucun des politiques d'aujourd'hui exécute d'aussi grandes choses qu'aucun de ceux-là.

SOCRATE.

Aussi, mon cher, je ne les méprise pas comme serviteurs du peuple : il me paraît au contraire qu'à ce titre ils l'emportent sur ceux de nos jours, et qu'ils ont montré plus d'habileté à procurer au peuple ce qu'il desirait. Mais pour ce qui est de faire changer d'objet à ses desirs, de ne pas lui permettre de les satisfaire, et de tourner les citoyens, soit par persuasion, soit par contrainte, vers ce qui pouvait les rendre meilleurs, c'est en quoi il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence entre eux et ceux d'à présent ; et c'est pourtant la tâche véritable d'un bon citoyen. A l'égard des vaisseaux, des murailles, des arsenaux, et de beaucoup d'autres choses semblables, je conviens avec toi que ceux du temps passé s'entendaient mieux à nous procurer tout cela que ceux de nos jours. Mais il nous arrive à toi et à moi une chose plaisante dans cette dispute. Depuis le temps que nous conversons, nous n'avons pas

cessé de tourner autour du même objet, et nous ne nous entendons pas l'un l'autre. Il me semble que tu as souvent avoué et reconnu que par rapport au corps et à l'âme il y a deux manières de les soigner : l'une servile, qui se propose de procurer par tous les moyens possibles des alimens au corps lorsqu'il a faim, de la boisson lorsqu'il a soif, des vêtemens pour le jour et la nuit, et des chaussures lorqu'il fait froid, en un mot toutes les autres choses dont le corps peut avoir besoin. Je me sers exprès de ces images, afin que tu comprennes mieux ma pensée. Lorsqu'on est en état de fournir à ces besoins, comme marchand à poste fixe ou comme marchand forain, comme artisan de quelqu'une de ces choses, boulanger, cuisinier, tisserand, cordonnier, tanneur, il n'est pas surprenant qu'en ce cas on se regarde soi-même et on soit regardé par les autres comme chargé du soin du corps; mais c'est ignorer qu'outre tous ces arts, il y en a un dont les parties sont la gymnastique et la médecine, auquel la culture du corps appartient véritablement; que c'est à lui qu'il convient de commander à tous les autres arts, et de se servir de ce qu'ils font, parce qu'il sait ce qu'il y a dans le boire et le manger de salutaire et de nuisible à la

santé, et que les autres arts ne le savent pas. C'est pourquoi il faut qu'en ce qui concerne le soin du corps, les autres arts soient réputés des fonctions serviles et basses ; et que la gymnastique et la médecine aient le premier rang. Les mêmes choses ont lieu à l'égard de l'âme ; et il me paraît quelquefois que tu comprends que telle est ma pensée, et tu me fais des aveux comme un homme qui entend parfaitement ce que je dis ; puis tu me viens ajouter un moment après qu'il y a eu dans cette ville d'excellens hommes d'état ; et quand je te demande qui c'est, tu me présentes des hommes qui, pour les affaires politiques, sont précisément tels que, si, te demandant quels ont été ou quels sont les gens habiles dans la gymnastique et capables de dresser le corps, tu me nommais très sérieusement Théarion le boulanger, Mithécos qui a écrit sur la cuisine sicilienne, et Sarambos le marchand de vin ; prétendant qu'ils s'entendaient merveilleusement dans l'art de prendre soin du corps, parce qu'ils savaient apprêter admirablement, l'un le pain, l'autre les ragoûts, le troisième le vin. Peut-être te fâcherais-tu contre moi, si je te disais à ce sujet : tu n'as, mon ami, nulle idée de la gymnastique ; tu me nommes des serviteurs

de nos besoins, dont toute l'occupation est de les satisfaire, mais qui ne connaissent point ce qu'il y a de bon et de convenable en ce genre; qui après avoir rempli de toutes sortes d'alimens, et engraissé le corps de leurs concitoyens, et en avoir reçu des éloges, finissent par ruiner jusqu'à leur santé première. Ceux-ci, vu leur ignorance, n'accuseront point ces pourvoyeurs de leur gourmandise d'être cause des maladies qui leur surviennent, et de la perte de leur premier embonpoint : non, ils rejetteront la faute sur ceux qui pour lors se trouvent présens, et leur donnent quelques conseils ; et lorsque les excès qu'ils ont faits sans aucun égard pour leur santé auront amené long-temps après les maladies, ils s'en prendront à ces derniers, ils les blâmeront, et leur feront du mal, s'ils le peuvent : pour les premiers, au contraire, qui sont la vraie cause de leurs maux, ils les combleront de louanges. Voilà précisément la conduite que tu tiens à présent, Calliclès. Tu exaltes des hommes qui ont fait faire bonne chère aux Athéniens, en leur servant tout ce qu'ils desiraient. Ils ont agrandi l'état, disent les Athéniens ; mais ils ne s'aperçoivent pas que cet agrandissement n'est qu'une enflure, une tumeur pleine de corruption, et que c'est là tout ce qu'ont fait ces anciens politiques, pour avoir

rempli la république de ports, d'arsenaux, de murailles, de tributs, et d'autres bagatelles semblables, sans y joindre la tempérance et la justice. Quand donc la crise viendra, il s'en prendront à ceux qui se mêleront pour lors de leur donner des conseils, et ils n'auront que des éloges pour Thémistocle, Cimon et Périclès, les vrais auteurs de leurs maux. Peut-être même se saisiront-ils de toi, si tu n'es sur tes gardes, et de mon ami Alcibiade, quand avec leurs acquisitions ils auront perdu ce qu'ils possédaient autrefois, quoique vous ne soyez point les premiers auteurs, mais peut-être les complices de leur ruine. Au reste, je vois qu'il se passe aujourd'hui une chose tout-à-fait déraisonnable, et j'en entends dire autant de ceux qui nous ont précédés. Je remarque en effet que, quand on punit quelqu'un des hommes qui se mêlent des affaires publiques, comme coupables de malversation, ils s'emportent et se plaignent amèrement des mauvais traitemens qu'on leur fait, après les services sans nombre qu'ils ont rendus à l'état. Est-ce donc injustement, comme ils le prétendent, que le peuple les fait périr? Non, rien n'est plus faux. Jamais un homme à la tête d'un état ne peut être injustement opprimé par l'état qu'il gouverne. Mais il paraît qu'il en est de ceux qui se donnent pour politiques, comme des so-

phistes ; car les sophistes, gens habiles d'ailleurs, tiennent à certain égard une conduite dépourvue de bon sens. En même temps qu'ils font profession d'enseigner la vertu, ils accusent souvent leurs élèves d'être coupables envers eux d'injustice, en ce qu'ils les frustrent de l'argent qui leur est dû, et ne témoignent pour eux aucune reconnaissance des bienfaits qu'ils en ont reçus. Or, y a-t-il rien de plus inconséquent qu'un pareil discours ? Des hommes devenus bons et justes, auxquels leur maître a ôté l'injustice et donné la justice, agir injustement par un vice qui n'est plus en eux ! Ne juges-tu pas cela tout-à-fait absurde, mon cher ? — Tu m'as réduit, Calliclès, à faire une harangue dans les formes, en refusant de me répondre.

CALLICLÈS.

Quoi donc ! ne pourrais-tu point parler, à moins qu'on ne te réponde ?

SOCRATE.

Il y a apparence que je le puis, puisque je m'étends à présent en longs discours, depuis que tu ne veux plus me répondre. Mais, mon cher, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, dis-moi, ne trouves-tu point absurde, qu'un homme qui se vante d'en avoir rendu un autre vertueux, se plaigne de lui comme d'un mé-

chant, quand par ses soins il est devenu et il est réellement bon?

CALLICLÈS.

Cela me paraît absurde.

SOCRATE.

N'est-ce pas pourtant le langage que tu entends tenir à ceux qui font profession de former les hommes à la vertu?

CALLICLÈS.

Il est vrai : mais que peut-on attendre autre chose de gens méprisables, tels que les sophistes?

SOCRATE.

Eh bien, que diras-tu de ceux qui se vantant d'être à la tête d'un état, et de mettre tous leurs soins à le rendre le meilleur possible, l'accusent ensuite à la première occasion, comme étant très corrompu? Crois-tu qu'il y ait quelque différence entre eux et les précédens? Le sophiste et l'orateur, mon cher, sont la même chose, ou deux choses très ressemblantes, comme je le disais à Polus. Mais faute de connaître cette ressemblance, tu penses que la rhétorique est ce qu'il y a de plus beau au monde, et tu méprises la profession de sophiste. Dans la vérité cependant la sophistique est autant plus belle que la rhétorique, que la fonction de législateur l'emporte sur celle de juge, et la gymnastique

sur la médecine. Et je croyais pour moi que les sophistes et les orateurs étaient les seuls qui n'eussent aucun droit de reprocher à celui qu'ils forment d'être mauvais à leur égard ; ou qu'en l'accusant, ils s'accusaient eux-mêmes de n'avoir fait aucun bien à ceux qu'ils se vantent de rendre meilleurs. Cela n'est-il pas vrai ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ce sont aussi les seuls qui pourraient n'exiger aucun salaire des avantages qu'ils procurent, si ce qu'ils disent était vrai. En effet, quelqu'un qui aurait reçu toute autre espèce de bienfait, qui serait devenu, par exemple, léger à la course par les soins d'un maître de gymnase, serait peut-être capable de le frustrer de la reconnaissance qu'il lui doit, si le maître de gymnase la laissait à sa discrétion, et qu'il n'eût pas fait avec lui une convention pour le prix, en vertu de laquelle il reçoit de l'argent en même temps qu'il lui donne l'agilité. Car ce n'est pas, je pense, la lenteur à la course, mais l'injustice qui fait les hommes mauvais. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Si donc quelqu'un détruisait ce principe du mal, je veux dire l'injustice, il n'aurait point à craindre qu'on se comportât injustement à son égard ; et il serait le seul qui pourrait en sûreté placer son bienfait sans condition, s'il était réellement en son pouvoir de faire des hommes vertueux. N'en conviens-tu pas ?

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

C'est probablement pour cette raison qu'il n'y a nulle honte à recevoir un salaire pour les autres conseils que l'on donne, sur l'architecture, par exemple, ou tout autre art semblable.

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Au lieu que s'il s'agit d'inspirer à un homme la vertu, et de lui apprendre à gouverner parfaitement sa famille ou sa patrie, on tient pour une chose honteuse de refuser ses conseils, à moins qu'on ne nous donne de l'argent. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

La raison de cette différence est évidemment que, de tous les bienfaits, celui-là est le seul qui porte la personne qui l'a reçu à faire du bien à son tour à son bienfaiteur ; et l'on regarde comme un bon signe lorsqu'on donne à l'auteur d'un tel bienfait des marques de sa reconnaissance, et comme un mauvais signe, lorsqu'on ne lui en donne aucune. La chose n'est-elle pas ainsi ?

CALLICLÈS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Explique-moi donc nettement à laquelle de ces deux manières de prendre soin de l'état tu m'invites, si c'est à combattre les penchans des Athéniens, dans la vue d'en faire d'excellens citoyens, et comme un médecin ; ou à les servir, et à traiter avec eux comme un flatteur. Dis-moi là-dessus la vérité, Calliclès. Il est juste qu'ayant débuté par me parler avec franchise, tu continues jusqu'au bout à me dire ce que tu penses. Ainsi, réponds-moi brièvement.

CALLICLÈS.

Je dis donc que je t'invite à les servir.

SOCRATE.

C'est-à-dire, brave Calliclès, que tu m'exhortes à les flatter.

CALLICLÈS.

A moins que tu ne préfères être traité comme un Mysien, Socrate; car si tu ne prends le parti de les flatter...

SOCRATE.

Ne me répète point ce que tu m'as déjà dit souvent, que le premier venu me mettra à mort, si tu ne veux que je te répète à mon tour que ce sera un méchant qui fera mourir un homme de bien : ni qu'il me ravira ce que je possède, pour que je ne te dise point que, m'ayant dépouillé de mes biens, il ne saura quel usage en faire : mais que comme il me les aura ravis injustement, il en usera de même injustement; et par conséquent d'une manière contraire au beau, et par conséquent encore, au bien.

CALLICLÈS.

Tu me parais, Socrate, être dans la ferme confiance qu'il ne t'arrivera rien de semblable, comme si tu étais éloigné de tout danger, et qu'aucun homme, très méchant peut-être très méprisable, ne pût te traîner devant un tribunal.

SOCRATE.

Je serais à coup sûr un insensé, Calliclès, si je croyais que dans une ville comme Athènes il n'est personne qui ne soit exposé à toutes sortes d'accidens. Mais ce que je sais, c'est que si je parais devant un tribunal, et si j'y cours quelqu'un des périls dont tu parles, celui qui m'y citera sera un méchant homme : car jamais homme de bien n'accusera un innocent. Et il ne serait pas étonnant que je fusse condamné à mort. Veux-tu savoir pourquoi je m'y attends?

CALLICLÈS.

Je le veux bien.

SOCRATE.

Je pense que je m'applique à la véritable politique avec un très petit nombre d'Athéniens, pour ne pas dire seul, et que seul je remplis aujourd'hui les devoirs de citoyen. Et comme je ne cherche point à flatter ceux avec qui je m'entretiens chaque jour, que je vise au plus utile et non au plus agréable, et que je ne veux rien faire de toutes ces belles choses que tu me conseilles, je ne saurai que dire, lorsque je me trouverai devant les juges : et ce que je disais à Polus revient fort bien ici ; je serai jugé comme le serait un médecin accusé devant des enfans par un cuisinier. Examine en effet ce qu'un médecin au milieu de pareils

juges aurait à dire pour sa défense, si on l'accusait en ces termes : Enfans, cet homme vous a fait beaucoup de mal : il vous perd vous et ceux qui sont plus jeunes que vous, et vous jette dans le désespoir, vous coupant, vous brûlant, vous amaigrissant et vous étouffant ; il vous donne des potions très amères, et vous fait mourir de faim et de soif, au lieu de vous servir, comme moi, des mets de toute espèce, en grand nombre et flatteurs au goût. Que penses-tu que dirait un médecin dans une pareille extrémité? Dirait-il ce qui est vrai? Enfans, je n'ai fait tout cela que pour vous conserver la santé. Comment crois-tu que de tels juges se récrieront à cette réponse? de toutes leurs forces, n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Il y a tout lieu de le croire.

SOCRATE.

Ce médecin donc ne se trouvera-t-il pas, à ton avis, dans le plus grand embarras sur ce qu'il doit dire?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Je sais bien que la même chose m'arriverait, si je comparaissais devant un tribunal. Je ne pourrai parler aux juges des plaisirs que je leur ai pro-

curés, car voilà ce qu'ils appellent des bienfaits et des services : et je ne porte envie ni à ceux qui les procurent, ni à ceux qui les reçoivent. Si on m'accuse, ou de corrompre la jeunesse, en lui apprenant à douter, ou de parler mal des citoyens d'un âge plus avancé, en tenant sur leur compte des discours sévères, soit en particulier, soit en public, je ne pourrai pas dire la vérité, savoir, que si je parle de la sorte c'est avec justice, ayant en vue votre avantage, ô juges, et rien autre chose. Ainsi, je dois m'attendre à tout ce qu'il plaira au sort d'ordonner.

CALLICLÈS.

Et penses-tu, Socrate, qu'il soit beau pour un citoyen d'être dans une semblable position, qui le met hors d'état de se secourir lui-même ?

SOCRATE.

Oui, Calliclès, pourvu qu'il ne lui manque pas une chose que tu lui as plus d'une fois accordée; pourvu qu'il puisse se donner à lui-même ce secours, qu'il n'a aucun discours, aucune action injuste à se reprocher, ni envers les dieux, ni envers les hommes. Car nous sommes convenus souvent qu'il n'y a pas de secours meilleur. Si l'on me prouvait donc que je suis incapable de me donner ce secours à moi-même, ou à quelque autre, je rougirais d'être pris en défaut

sur ce point, devant peu comme devant beaucoup de personnes, et même vis à vis de moi seul, et je serais au désespoir qu'une pareille impuissance fût cause de ma mort. Mais si je perdais la vie faute d'avoir quelque usage de la rhétorique flatteuse, je suis bien sûr que tu me verrais supporter la mort de bonne grâce. Aussi bien personne ne craint-il la mort, à moins qu'il ne soit tout-à-fait insensé et lâche. Ce qui fait peur, c'est de commettre l'injustice, puisque le plus grand des malheurs est de descendre dans l'autre monde avec une âme chargée de crimes. Je veux, si tu le trouves bon, te prouver par un récit que la chose est ainsi.

CALLICLÈS.

Puisque tu as achevé tout le reste, achève encore ceci.

SOCRATE.

Écoute donc, comme on dit, un beau récit, que tu prendras, à ce que j'imagine, pour une fable et que je crois être un récit très véritable; je te donne pour certain ce que je vais dire.

Jupiter, Neptune et Pluton partagèrent ensemble, comme Homère le rapporte *, l'empire qu'ils tenaient des mains de leur père. Or, du temps de Saturne, il y avait sur les hommes une loi,

* Hom. *Iliad.*, liv. XV, v. 187.

qui a toujours subsisté et subsiste encore parmi les dieux, que celui des mortels qui avait mené une vie juste et sainte allait après sa mort dans les îles fortunées, où il jouissait d'un bonheur parfait, à l'abri de tous les maux ; qu'au contraire celui qui avait vécu dans l'injustice et l'impiété, allait dans un séjour de punition et de supplice, appelé Tartare. Sous le règne de Saturne, et dans les premières années de celui de Jupiter, ces hommes étaient jugés vivans par des juges vivans, qui prononçaient sur leur sort le jour même qu'ils devaient mourir. Aussi ces jugemens se rendaient-ils mal. C'est pourquoi Pluton et les gardiens des îles fortunées étant allés trouver Jupiter lui dirent qu'on lui envoyait des hommes qui ne méritaient ni les récompenses, ni les châtimens qu'on leur avait assignés. Je ferai cesser cette injustice, répondit Jupiter. Ce qui fait que les jugemens se rendent mal aujourd'hui, c'est qu'on juge les hommes tout vêtus; car on les juge lorsqu'ils sont encore en vie. Plusieurs, poursuivit-il, dont l'âme est corrompue, sont revêtus de beaux corps, de noblesse et de richesses ; et lorsqu'il est question de prononcer la sentence, il se présente une foule de témoins en leur faveur, prêts à attester qu'ils ont bien vécu. Les juges se laissent éblouir par tout cela ; et de plus eux-mêmes jugent vêtus, ayant devant leur âme des

yeux, des oreilles, et toute la masse du corps qui les enveloppe. Cet appareil, qui les couvre eux et ceux qu'ils ont à juger, est pour eux un obstacle. Il faut commencer par ôter aux hommes la prescience de leur dernière heure ; car maintenant ils la connaissent d'avance. Aussi déjà l'ordre est donné à Prométhée qu'il change cela. En outre, je veux qu'on les juge entièrement dépouillés de ce qui les environne, et qu'à cet effet ils ne soient jugés qu'après leur mort ; il faut aussi que le juge lui-même soit nu, qu'il soit mort, et qu'il examine immédiatement avec son âme l'âme de chacun, dès qu'il sera mort, séparée de tous ses proches, et ayant laissé sur la terre l'attirail qui l'environnait, de sorte que le jugement soit équitable. J'étais instruit de ce désordre avant vous : en conséquence j'ai établi pour juges trois de mes fils, deux d'Asie, Minos et Rhadamanthe, et un d'Europe, savoir, Eaque. Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs jugemens dans la prairie*, à un endroit d'où partent deux chemins, dont un conduit aux îles fortunées, et un autre au Tartare. Rhadamanthe jugera les hommes de l'Asie, Eaque ceux de l'Europe : je donnerai à Minos l'autorité suprême

* Voyez la République, liv. X, et l'*Axiochus*, où cette prairie est appelée le Champ de la Vérité.

pour décider en dernier ressort dans les cas où ils se trouveraient embarrassés l'un ou l'autre ; ainsi une justice parfaite dictera la sentence qui sera portée sur la route que les hommes doivent prendre.

Tel est, Calliclès, le récit que j'ai entendu, et que je tiens pour véritable. En raisonnant sur ce discours, voici ce qui me paraît en résulter. La mort n'est rien, à mon avis, que la séparation de deux choses, l'âme et le corps. Au moment où elles sont séparées l'une de l'autre, chacune d'elles n'est pas beaucoup différente de ce qu'elle était du vivant de l'homme. Le corps garde son caractère, et les vestiges bien marqués des soins qu'on a pris de lui, ou des accidens qu'il a éprouvés : par exemple, si quelqu'un étant en vie avait un grand corps, qu'il le tînt de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre, après sa mort son cadavre est grand : s'il avait de l'embonpoint, son cadavre en a aussi; et ainsi du reste. S'il avait pris plaisir à cultiver sa chevelure, il conserve beaucoup de cheveux. Si c'était un homme à étrivières, qui de son vivant portât sur son corps les cicatrices de coups de fouet ou de toute autre blessure, on y retrouve tout cela après la mort. S'il avait quelque membre rompu ou disloqué durant sa vie, mort, ces défauts sont encore visibles. En un mot, tel

qu'on s'est étudié à être pendant la vie pour ce qui concerne le corps, tel on est après sa mort, en tout ou en grande partie, pendant un certain temps. Or, il me paraît, Calliclès, qu'il en est de même à l'égard de l'âme ; et que quand elle est dépouillée de son corps, elle garde les marques évidentes de son caractère, et des accidens que chaque âme a éprouvés, en conséquence du genre de vie qu'elle a embrassé. Lors donc que les hommes arrivent devant leur juge, par exemple ceux d'Asie devant Rhadamanthe, Rhadamanthe les faisant approcher, examine l'âme d'un chacun, sans savoir de qui elle est; et souvent ayant entre les mains le grand roi, ou quelque autre roi ou potentat, il ne découvre rien de sain en son âme; il la voit toute cicatrisée de parjures et d'injustices par les empreintes que chaque action y a gravées : ici les détours du mensonge et de la vanité, et rien de droit, parce qu'elle a été nourrie loin de la vérité ; là les monstruosités et toute la laideur du pouvoir absolu, de la mollesse, de la licence, et du désordre. Il la voit ainsi, et de suite il l'envoie ignominieusement à la prison, où elle ne sera pas plus tôt arrivée, qu'elle éprouvera les châtimens convenables. Or quiconque subit une peine, et est châtié d'une manière raisonnable, en devient meilleur, et gagne à la punition, ou il sert d'exemple aux

autres, qui, témoins des tourmens qu'il souffre, en craignent autant pour eux, et s'améliorent. Mais pour gagner à la punition et satisfaire aux dieux et aux hommes, les fautes doivent être de nature à pouvoir s'expier. Toutefois, même alors, ce n'est que par les douleurs et les souffrances que l'expiation s'accomplit et profite, ici ou dans l'autre monde : car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les derniers crimes, et qui pour cette raison sont incurables, on fait sur eux des exemples. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison; mais il est utile aux autres, qui contemplent les tourmens douloureux et effroyables qu'ils souffrent à jamais pour leurs crimes, en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers, et servant tout à-la-fois de spectacle et d'instruction à tous les criminels qui y abordent sans cesse. Je soutiens qu'Archélaüs sera de ce nombre, si ce que Polus a dit de lui est vrai, ainsi que tout autre tyran qui lui ressemblera. Je crois même que la plupart de ceux qui sont ainsi donnés en spectacle sont des tyrans, des rois, des potentats, des politiques. Car ce sont eux qui, à cause du pouvoir dont ils sont revêtus, commettent les actions les plus injustes et les plus impies. Homère est ici pour moi. Ceux

qu'il représente comme tourmentés pour toujours aux enfers *, sont des rois et des potentats, comme Tantale, Sisyphe et Titye. Quant à Thersite et aux autres méchans qui ont vécu dans une condition privée, aucun poète ne l'a représenté souffrant les plus grands supplices comme ayant commis des crimes inexpiables, sans doute parce qu'il n'avait pas tout pouvoir; en quoi il était plus heureux que ceux qui pouvaient tout. En effet, mon cher Calliclès, c'est des puissans que viennent les plus grands criminels. Rien n'empêche pourtant qu'il ne se rencontre parmi eux des hommes vertueux, et on ne saurait assez les admirer. Car c'est une chose bien difficile, Calliclès, et digne des plus grandes louanges, de vivre long-temps dans la justice, lorsqu'on a une pleine liberté de mal faire ; et il se trouve très peu de caractères de cette trempe. Il y a eu néanmoins, et dans cette ville et ailleurs, et il y aura sans doute encore des personnages excellens en ce genre de vertu, qui consiste à administrer suivant les règles de la justice ce qui leur est confié. De ce nombre a été Aristide, fils de Lysimaque, qui s'est acquis par là tant de célébrité dans toute la Grèce **; mais la plupart des hom-

* Hom. *Odyss.*, liv. XI, v. 581, sqq.

** Quand les Grecs se préparèrent à faire les frais d'une

mes puissans, mon cher, deviennent méchans. Pour revenir donc à ce que je disais, lorsque quelqu'un d'eux tombe entre les mains de ce Rhadamanthe, il ne connaît nulle autre chose de lui, ni quel il est, ni quels sont ses parens, sinon qu'il est méchant; et l'ayant reconnu pour tel, il le relègue au Tartare, après lui avoir mis un certain signe, selon qu'il le juge capable ou incapable de guérison; et arrivé au Tartare, le coupable est puni comme il mérite de l'être. D'autres fois, en voyant une âme qui a vécu saintement et dans la vérité, soit l'âme d'un particulier ou de quelque autre, mais surtout, à ce que je pense, Calliclès, celle d'un philosophe uniquement occupé de lui-même, et qui durant sa vie a évité l'embarras des affaires, il en est ravi, et l'envoie aux îles fortunées. Éaque en fait autant de son côté. L'un et l'autre porte ses jugemens tenant une baguette en main. Pour Minos, il est assis à l'écart et les surveille : il a un sceptre d'or, comme l'Ulysse d'Homère rapporte qu'il l'a vu,

*Tenant un sceptre d'or, et rendant la justice aux morts**.

guerre contre la Perse, Aristide fut choisi par la Grèce entière pour taxer chaque ville selon ses moyens.

* *Odyss.* XI, v. 569. Voyez le *Minos*.

J'ajoute, Calliclès, une foi entière à ces discours, et je m'étudie à paraître devant le juge avec une âme irréprochable. Je méprise ce que la plupart des hommes estiment; je ne vise qu'à la vérité, et tâcherai de vivre et de mourir, lorsque le temps en sera venu, aussi vertueux que je pourrai. J'invite tous les autres hommes, autant qu'il est en moi, et je t'invite toi-même à mon tour, à embrasser ce genre de vie, et à t'exercer à ce combat, le meilleur, à mon avis, de tous ceux d'ici-bas; et je te reproche que tu ne seras point en état de te défendre, lorsqu'il faudra comparaître et subir le jugement dont je parle; mais arrivé en présence de ton juge, le fils d'Égine, quand il t'aura pris et amené devant son tribunal, tu ouvriras la bouche toute grande, et la tête te tournera, tout comme à moi devant les juges de cette ville. Peut-être qu'alors aussi on te frappera ignominieusement sur la figure et l'on te fera toutes sortes d'outrages.

Tu regardes apparemment tout cela comme des contes de vieille femme, et n'en fais nul cas; et il ne serait pas surprenant que nous n'en tinssions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai. Mais tu vois que vous trois, qui êtes les plus sages des Grecs d'aujour-

d'hui, toi, Polus, et Gorgias, vous ne sauriez prouver qu'on doive mener une autre vie que celle qui nous sera utile quand nous serons là-bas ; au contraire, de tant d'opinions que nous avons discutées, toutes les autres ont été réfutées ; et la seule qui demeure inébranlable, est celle-ci, qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injustice que d'en recevoir, et qu'avant toutes choses il faut s'appliquer, non à paraître homme de bien, mais à l'être, tant en public qu'en particulier; que si quelqu'un devient méchant en quelque point, il faut le châtier, et qu'après être juste, le second bien est de le devenir, et de subir la punition qu'on a méritée ; qu'il ne faut flatter ni soi ni les autres, qu'ils soient en petit ou en grand nombre; et qu'on ne doit jamais ni parler ni agir qu'en vue de la justice. Rends-toi donc à mes raisons, et suis-moi dans la route qui te conduira au bonheur et pendant ta vie et après ta mort, comme ce discours vient de le montrer. Souffre qu'on te méprise comme un insensé, qu'on t'insulte, si l'on veut, et même, par Jupiter, laisse-toi frapper volontiers de cette manière qui te paraît si outrageante ; car il ne t'en arrivera aucun mal, si tu es solidement homme de bien et dévoué à la culture de la vertu. Après que nous l'aurons ainsi cultivée en commun, alors, si nous le jugeons à

propos, nous nous mêlerons de politique ; et sur quoi que nous délibérions, nous serons plus en état de délibérer que nous ne le sommes à présent. En effet, il est honteux pour nous que, dans la situation où nous paraissons être, nous nous en fassions accroire, comme si nous valions quelque chose, nous qui changeons à tout instant de sentiment sur les mêmes objets, et cela, sur ce qu'il y a de plus important : tant est grande notre ignorance. Servons-nous donc du discours qui nous éclaire aujourd'hui, comme d'un guide qui nous enseigne que le meilleur parti à prendre est de vivre et mourir dans la culture de la justice et des autres vertus. Suivons la route qu'il nous trace, engageons les autres à nous imiter, et n'écoutons pas le discours qui t'a séduit, et auquel tu m'exhortes à me rendre, car il ne vaut rien, Calliclès.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

NOTES.

NOTES

SUR LE PROTAGORAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière de Heindorf, les traductions de Ficin et de Schleiermacher, et je me suis servi autant qu'il m'a été possible des traductions françaises de Dacier et de Grou.

Page 35 — 36. — Comme Épiméthée n'était pas fort habile, il ne s'aperçut pas qu'il avait épuisé toutes les facultés en faveur des êtres privés de raison....

Ἅτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις [εἰς τὰ ἄλογα]. Bekker, première partie, tome I, p. 172. — Heindorf, p. 507.

Schleiermacher met entre parenthèses comme Bekker *für die unvernünftigen Thiere;* c'est-à-dire que

selon eux καταναλώσας suffit, et que εἰς τὰ ἄλογα est une glose. En effet, si εἰς τὰ ἄλογα n'y était pas, on le regretterait peu; mais quand tous les manuscrits le donnent, quand il complète le sens de καταναλώσας et semble se rapprocher davantage de l'abondance et du laisser-aller de la narration antique, on ne voit pas de raison pour le retrancher.

Page 36. — Ainsi notre espèce reçut l'industrie nécessaire au soutien de sa vie, mais elle n'eut point la politique, car elle était chez Jupiter, et il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans la citadelle, séjour de Jupiter....

Τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχε, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Διί, τῷ δὲ Προμηθεῖ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν. Bekker, *ibid.* p. 172-173; Heindorf, p. 508.

Pour concevoir qu'alors il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans le séjour de Jupiter, il faut supposer qu'à cette époque Prométhée n'était pas encore un des immortels, condition nécessaire

pour avoir ses entrées à la cour de Jupiter ; or, on trouve dans Apollodore, livre II, chap. V, un passage où il est dit que Chiron immortel ayant été blessé et souffrant sans espérance de guérison, voulut mourir, et présenta à Jupiter Prométhée pour être immortel à sa place (en lisant avec Hemsterhuis et Clavier ἀντιδοὺς Διὶ Προμεθέα), passage, il est vrai, contraire à l'autorité d'Eschyle, qui fait déjà de Prométhée un immortel, tandis que, d'après le récit d'Apollodore, Prométhée, à ce qu'il paraît, n'aurait obtenu cet honneur qu'après son retour en faveur auprès de Jupiter et sa délivrance par Hercule. — Au lieu de cette explication mythologique fort embarrassée, Heindorf en propose une purement philologique. Prométhée, selon Heindorf, avait bien le droit d'entrer dans l'atelier de Vulcain et de Minerve, mais il n'avait point *aussi* celui de pénétrer dans la demeure de Jupiter. Mais d'abord ce sens de οὐκέτι est extraordinaire, et ensuite il faudrait qu'il eût été question préalablement du droit de Prométhée d'entrer chez Vulcain et chez Minerve.

Page 36. — A la place de ces mots : « Devant laquelle veillaient des gardes redoutables... » lisez : « Et de plus les gardes qui veillaient à l'entour étaient redoutables. »

Ces gardes étaient la Force et la Violence, Κράτος et

Βία. Voyez la Théogonie d'Hésiode v. 385, et l'Hymne de Callimaque à Jupiter v. 67.

PAGE 43. — Si malgré cela les hommes vertueux enseignent à leurs enfans tout le reste et ne leur apprennent pas la vertu, considère qu'elle étrange espèce d'hommes vertueux ils deviennent par là.

C'est-à-dire : quelle étrange espèce d'hommes vertueux ils sont de ne pas enseigner la vertu à leurs enfans. Le tour français assez clair, ce semble, représente littéralement l'expression grecque, σκέψαι ὡς θαυμασίως γίγνονται οἱ ἀγαθοί, BEKKER, *ibid.* p. 179. Les commentateurs ont vu là une difficulté qui n'existe pas. Schleiermacher propose de lire ὡς θαυμάσιοί σοι γίγνονται. HEINDORF, p. 519, attaque la correction de Schleiermacher et suppose quelque altération dans γίγνονται. Nous avons maintenu la leçon ordinaire avec Bekker et tous les manuscrits.

PAGE 51. — Si l'on s'entretenait sur ces matières avec quelqu'un de nos orateurs, peut-être entendrait-on d'aussi beaux discours de la bouche d'un Périclès ou de quelque autre maître dans l'art de parler. Mais qu'on les tire du

cercle de ce qui a été dit, et qu'on les interroge au-delà, aussi muets qu'un livre, ils n'ont rien à répondre ni à demander; tandis que, si l'on veut bien s'y renfermer avec eux, alors comme l'airain que l'on frappe résonne longtemps, jusqu'à ce qu'on arrête le son en y portant la main....

Καὶ γὰρ εἰ μέν τις περὶ αὐτῶν τούτων συγγένοιτο ὁτῳῦν τῶν δημηγόρων, τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περικλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶν εἰπεῖν· εἰ δὲ ἐπανέροιτό τινά τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι, ἀλλ' ἐάν τις καὶ σμικρὸν ἐπερωτήσῃ τι τῶν ῥηθέντων, ὥσπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ καὶ ἀποτείνει, ἐὰν μὴ ἐπιλάβηταί τις... Bekk. p. 185 et 186.

Si on trouble ces orateurs dans leurs développemens, leur faisant des questions à la traverse, ils ne savent plus quoi dire et perdent la tête, tandis que si on se résigne à les suivre sans les interrompre, il n'y a qu'à élever la plus petite question pour qu'ils vous fassent un discours à perte de vue. Il me semble que c'est bien là aussi le sens adopté par Schleiermacher, qui traduit ces mots : εἰ δὲ ἐπανέροιτό τινά τι.... par ceux-ci : *aber wenn etwas weiter fragt... Weiter*,

ajouté au texte par le traducteur contre son système rigoureux de littéralité, trahit assez le sens pour lequel nous nous sommes prononcés.

Page 55. — Au lieu de ces mots : « la sainteté n'est donc pas de telle nature... » jusqu'à « impie, » lisez : « La sainteté n'est donc pas de telle nature qu'elle soit une chose juste, ni la justice de telle nature qu'elle soit une chose sainte, mais une chose non sainte, et la sainteté une chose non juste ; or le non-juste est injuste, et le non-saint, impie, etc. »

Page 89. — L'homme de bien se fait souvent violence pour devenir l'ami et l'approbateur de certaines personnes....

Je retranche ici avec Grou, Schleiermacher, Heindorf et Bekker, p. 218, φιλεῖν καὶ ἐπαινεῖν comme une glose tirée de ce qui suit, malgré l'autorité de tous les manuscrits.

Page 106. — Par quel endroit dites-vous qu'elles sont mauvaises? Est-ce parce qu'elles vous causent ce sentiment de plaisir momentané, et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles vous exposent par la suite à des maladies, à

l'indigence et à beaucoup d'autres maux semblables? Et si elles n'étaient sujettes à aucune suite fâcheuse, et qu'elles ne vous procurassent que du plaisir, les regarderiez-vous encore comme des maux, lorsqu'elles ne vous donneraient que du plaisir de toute manière et en toute occasion?

Χαίρειν δὲ μόνον ποιεῖ, ὅμως δ' ἂν κακὰ ἦν, ὅ τι μαθόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὁπηοῦν; Bekker, p. 232.

De main en main le texte s'est éclairci, et il n'y a plus de difficulté dans cette phrase si controversée. Voyez la note de Schleiermacher, p. 417—418, t. I; et celle de Heindorf, p. 619—620. Cependant, nous avions cru pouvoir encore changer ὅ τι μαθόντα en ὅ τι παθόντα : *lorsque, quelles que fussent vos impressions, dans quelques circonstances que vous fussiez, elles ne vous donneraient que du plaisir.* Mais en y réfléchissant mieux, nous maintenons ὅ τι μαθόντα, *quelle que soit la cause du plaisir qu'elles vous donnent*, comme on dit, τί μαθὼν, et nous modifions ainsi toute la phrase : «Ou si elles ne sont sujettes à aucune suite fâcheuse et ne procurent que du plaisir, seraient-elles néanmoins mauvaises, quelle que soit la cause et le mode du plaisir qu'elles vous donnent?»

Page 118.—Au lieu de ces mots : « Que Protagoras justifie ici la vérité de ce qu'il a répondu d'abord un peu après le commencement de cet entretien, lorsque... » lisez : « Que Protagoras justifie ici la vérité de sa première réponse, non pas tout-à-fait au commencement de cet entretien, lorsque... »

Il ne sera pas inutile de rassembler ici les vers de Simonide épars dans le Protagoras, pour les distinguer du commentaire que Socrate y ajoute perpétuellement.

« Il est bien difficile de devenir véritablement homme de bien, carré des mains, des pieds et de l'esprit, façonné sans nul reproche (voyez p. 74).

« Je ne trouve pas juste le mot de Pittacus quoique prononcé par un homme sage, quand il dit qu'il est difficile d'être vertueux (p. 74).

« Dieu seul jouit de ce privilège; pour l'homme il est impossible qu'il ne soit pas méchant lorsqu'une calamité insurmontable vient à l'abattre. (p. 86).

« Car tout homme est bon dans le bonheur et méchant dans l'adversité (corrigez ainsi, p. 87).

« Et ceux-là sont le plus long-temps et le plus vertueux que les dieux favorisent (p. 88).

« Pour moi, il me suffit qu'un homme ne soit pas méchant ni tout-à-fait inutile, qu'il soit sensé et con-

naisse la justice légale. Non, je ne le condamnerai pas, je n'aime point à reprendre; car le nombre des sots est infini (p. 90—91).

« Et toute action où il n'entre rien de honteux est honnête (p. 91).

« C'est pourquoi je ne livrerai pas en vain une partie de ma vie à un espoir stérile, cherchant ce qui ne peut exister, un homme tout-à-fait sans reproches parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein. Si je le trouve, je vous le dirai (p. 88—89).

« Je loue et j'aime volontiers tous ceux qui ne se permettent rien de honteux; mais les dieux eux-mêmes ne combattent pas contre la nécessité (p. 89).»

C'est l'ordre proposé par Schleiermacher, adopté par Heindorf et par Hermann, qui a essayé, en opposition avec Heyne (voyez les opuscules de Heyne, t. I, p. 160), de rappeler ces fragmens à leur mètre primitif (Heindorf, p. 598—599).

NOTES

SUR LE GORGIAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les traductions de Ficin et de Schleiermacher, et les éditions spéciales de Routh, de Heindorf et de Coray, qui ont à-peu-près résolu toutes les difficultés philologiques. — La traduction française de Grou a servi de base à la mienne.

Page 201. — Quels animaux il peint et sur quoi.

J'entends sur quelle matière, sur la toile, ou la pierre. Bekker, avec tous les manuscrits, donne πού. Ficin, qui traduit *quo pacto*, semble avoir lu πῶς. Heindorf propose πόσου, Coray τοῦ pour τίνος.

Page 234. — Telles sont les différences naturelles de ces choses....

Οὕτω διέστηκεν φύσει... Bekker, IIe partie, t. I, p. 41. Heindorf, 61—62.

Il y a des différences graves entre les législateurs et les juges d'une part, et les sophistes et les rhéteurs de l'autre; mais il y a aussi quelques rapports, et c'est en suivant ces rapports que les rhéteurs et les sophistes se sont si bien confondus avec les législateurs et les juges, que ni les uns ni les autres ne se distinguent pas entre eux, ni le public non plus. Il ne s'agit pas du mélange des sophistes et des rhéteurs entre eux, mais bien de leur mélange avec les législateurs et les juges. L'ancienne leçon, σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, ne suffit donc pas : il faudrait y ajouter καὶ δικασταὶ καὶ νομοθέται, ou, comme Bekker, retrancher avec le manuscrit Φ σοφισταὶ καὶ ῥήτορες; éditeur, j'eusse fait comme Bekker; traducteur, j'ai ajouté δικασταὶ καὶ νομοθέται. Le résultat est le même.

Page. 238. — Ne viens-tu pas d'accorder....

Je retranche avec Bekker, p. 44, et Schleiermacher, τούτου πρόσθεν, comme aussi plus bas, p. 294, « selon la nature... » je retranche encore avec l'un et l'autre (Bekker p. 81) τὴν τοῦ δικαίου.

PAGE 239. . . . — Puissance judiciaire... et s'en fait adorer....

Je lis avec Bekker (p. 39) contre Schleiermacher, δικαστικὴ au lieu de δικαιοσύνη, et ἄνοιαν au lieu de εὔνοιαν.

PAGE. 313. — Et relativement à quoi ?...

Τί δὲ αὐτῶν. BEKKER, p. 97.

J'ai lu comme Heindorf et comme la plus grande partie des manuscrits et le Scholiaste, le sens qui résulte de cette leçon étant satisfaisant. Sans doute, les retranchemens de Bekker simplifient la chose, mais ils ne m'ont pas paru indispensables, et ils ne s'appuient sur aucune autorité.

PAGE 399. — A moins que tu n'aimes mieux être traité comme un Mysien.

J'adopte avec Coraï, p. 361, la correction de Casaubon Μυσῶν λεία λέγεσθαι. Schleiermacher hésite entre cette correction, qui lui paraît raisonnable, et l'autorité de l'ancien texte que maintient Bekker. On ne peut savoir comment a lu Olympiodore, qui ne cite que le commencement de la phrase et s'arrête à Μυσὸν,

qui pourtant démontre qu'il n'a pas lu Μυσῶν λεία. Quant à l'expression Μυσῶν λεία, elle est assez claire. Les Mysiens étaient des lâches que tout le monde pillait et maltraitait, et dont le nom était devenu synonyme d'homme de rien. Voyez HEINDORF, p. 256.

Au lieu d'insister davantage sur des détails aussi insignifians, j'ai préféré citer quelques morceaux du commentaire inédit d'Olympiodore, qui éclairent plusieurs points importans du *Gorgias*.

La Bibliothèque royale de Paris possède deux manuscrits de ce commentaire, l'un coté 1822, l'autre de l'ancienne bibliothèque de Saint-Germain. C'est d'après ces deux manuscrits que Routh a publié le texte de l'introduction du commentaire d'Olympiodore, le seul morceau qui en soit connu jusqu'ici. Nous en donnerons un long extrait, avec deux autres passages qui nous ont paru d'un assez grand intérêt pour l'intelligence de la mythologie de Platon, ou plutôt des Alexandrins.

Olympiodore commence par défendre Platon d'une contradiction apparente. Platon, qui, dans la République, exile la tragédie et la comédie et toute espèce de drame, présente, dans ses dialogues, sa philosophie sous une forme dramatique. Olympiodore répond que si Platon eût vécu dans la République de Platon, on pourrait lui faire ce reproche; mais que, dans l'état

présent des choses, il lui était permis de prêter à des discussions philosophiques l'attrait d'une forme dramatique.

Il indique ensuite les points généraux qu'il veut toucher dans son introduction. Ce sont : 1° la disposition dramatique du dialogue; 2° son but; 3° sa division; 4° les personnages et les idées qu'ils représentent; 5° une question assez futile négligée par les anciens, mais fort agitée par la plupart des commentateurs : savoir pourquoi Platon, qui ordinairement introduit dans ses dialogues des contemporains, met en scène Gorgias qui lui est très antérieur.

1° Il est fâcheux qu'Olympiodore ne nous donne pas plus de détails sur les personnages du *Gorgias*, à l'occasion de la disposition dramatique. Il ne dit que ce qui était parfaitement connu, savoir, que Gorgias de Léontium en Sicile était venu à Athènes, chargé d'une mission relative à la guerre contre les Syracusains, ayant avec lui le rhéteur Polus d'Agrigente. A Athènes, il logea chez l'orateur Calliclès, flatteur du peuple, envers lequel, à ce que dit Olympiodore, Calliclès descendait à de lâches complaisances. Gorgias fit plusieurs fois montre de son talent, et ravit tellement le peuple athénien, que les jours où il parlait s'appelaient des fêtes, et ses phrases des flambeaux (ἡμέρας ἑορτὰς, κῶλα λαμπάδας. Le Chéréphon dont il est ici question est celui de la

comédie, où il est représenté comme tout-à-fait livré aux spéculations philosophiques. La scène se passe dans la maison de Calliclès.

2° Les commentateurs diffèrent sur le but du *Gorgias;* les uns disent que son but est la rhétorique, et voilà pourquoi ils intitulent ce dialogue, *Gorgias*, ou *sur la Rhétorique :* en quoi ils ont tort; car ils caractérisent le tout par une seule de ses parties. En effet, ils n'ont pas d'autres motifs, sinon qu'avec Gorgias, Socrate parle de la rhétorique, et encore assez peu de temps. D'autres prétendent que le sujet du dialogue est la justice et l'injustice, sur ce qu'il y est dit en effet, que l'homme juste est heureux et l'homme injuste misérable, et d'autant plus misérable qu'il est plus injuste, qu'il l'est plus long-temps, et que l'immortalité dans l'injustice serait le comble de la misère, ne s'apercevant pas que ce point de vue est partiel et ne se rapporte qu'à la discussion avec Polus. D'autres enfin prétendent que le but du *Gorgias* est théologique, point de vue fondé seulement sur la partie mythique qui termine le *Gorgias*, et encore plus faux que les autres. Pour nous [1], nous disons que le but

1. Le Scholiaste semble se ranger à l'opinion d'Olympiodore. Car aussitôt que commence la discussion avec Gorgias, il dit : Ἀρχή τις αὕτη τῶν ἐν τῷ διαλόγῳ προκειμένων τοῦ πρώτου μέρους, ὅ ἐστι τὸ περὶ τῆς ποιητικῆς αἰτίας τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν. On voit presque partout que le Scholiaste a puisé dans le commentaire d'Olympiodore.

du *Gorgias* est de traiter des principes qui conduisent les états à la félicité, φαμὲν τοίνυν ὅτι σκοπὸς αὐτῷ περὶ τῶν ἀρχῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν. Il est fâcheux qu'Olympiodore, au lieu de développer cette proposition, se perde dans des subtilités scolastiques sur les principes en général; qu'il y a six principes, savoir : la matière, ὕλη; la forme, εἶδος; l'agent, ποιητικὸν; le modèle, παράδειγμα; l'instrument, ὄργανον; la fin, τέλος; à l'occasion desquels arrivent des subtilités insignifiantes.

3° Le dialogue se divise en trois parties, l'une relative à Gorgias, l'autre à Polus, l'autre à Calliclès. Ici sont quelques mots intéressans sur l'ordre des dialogues de Platon. Dans l'*Alcibiade*, dit Olympiodore, nous apprenons que l'homme c'est l'âme, et l'âme raisonnable. Reste à régler ses vertus politiques et morales, πολιτικὰς αὐτῆς ἀρετὰς καὶ καθαρτικάς. Or, comme les vertus politiques sont d'un ordre inférieur aux autres, et doivent les précéder dans l'enseignement, il s'ensuit qu'après l'*Alcibiade*, le *Gorgias* doit venir immédiatement, puisque le *Gorgias* traite des vertus politiques, et après le *Gorgias* le *Phédon*, qui traite des vertus καθαρτικάς. Par καθαρτικάς, il faut entendre purifiantes, qui élèvent l'âme de la sphère de ce monde à la sphère supérieure, les vertus religieuses.

4° Quant aux idées que représentent les person-

nages, Socrate représente la science; Chéréphon, l'opinion et la vraisemblance; Gorgias, la faiblesse et la demi-corruption; Polus, l'iniquité consommée et l'orgueil; Calliclès, la volupté. Il paraît que dans l'oisiveté et la subtilité de l'école, et selon l'esprit de ce temps, on était tombé dans des questions d'une minutie extravagante sur le nombre des personnages du *Gorgias*, et qu'on avait institué la question de savoir pourquoi, sur cinq personnages, il y avait trois rhéteurs et deux philosophes; question à laquelle on avait répondu que le nombre des rhéteurs devait être impair, ἀδιαίρετος, et celui des philosophes, pair, διαίρετος, le nombre pair étant probablement plus accommodé à la dignité philosophique. Olympiodore réfute cette réponse assez gravement.

5° Quant à l'objection sur la différence d'âge de Gorgias et de Platon, Olympiodore répond que d'abord il n'y a rien en soi d'absurde à introduire des personnages que l'on n'a pas connus, et de les faire converser ensemble; ensuite que Gorgias et Platon étaient réellement contemporains : car Socrate est de la 77e olympiade, 3e année; Empédocle le pythagoricien, le maître de Gorgias, est élève de Parménide, et Gorgias a écrit son livre savant sur la nature, dans la 85e olympiade; de sorte que, d'après ce calcul, Socrate serait né vingt-huit ans, ou un peu plus, avant la publication

du livre de Gorgias. D'autre part, Platon dit, dans le *Théétete*, que « Socrate, étant très jeune, rencontra Parménide, très âgé, et le trouva un homme très profond. » Parménide avait été maître d'Empédocle, qui avait été maître de Gorgias; Gorgias vécut très longtemps; on dit jusqu'à cent neuf ans. Gorgias et Socrate ont donc été contemporains.

Il y a sur ce passage plusieurs observations à faire. D'abord il est la preuve, ou plutôt la base, de la rectification de Corsini, qui rapporte à la troisième année de la 77e olympiade la naissance de Socrate, que jusqu'alors on rapportait à la 4e, erreur légère reproduite dans la plupart des tables chronologiques de l'histoire de la philosophie, et, par exemple, dans celle de Tennemann, tome Ier. Ensuite il devient ainsi très facile de fixer positivement la chronologie de Socrate. Né 28 ans avant la 84e olympiade, c'est-à-dire la troisième année de la 77e, on voit, par le *Criton*, qu'il est mort à 71 ans; c'est-à dire, en ajoutant 71 ans à la troisième année de la 77e olympiade, à-peu-près la 95e olympiade; ce qui est en effet la date admise de sa mort. Il n'est pas moins facile de comprendre de cette manière la contemporanéité de Socrate et de Gorgias. Parménide est la maître d'Empédocle, qui est le maître de Gorgias. Socrate peut avoir vu le premier et le dernier, à deux conditions, l'une qu'il

aura vu Parménide dans une vieillesse très avancée, lui étant très jeune; l'autre, que Gorgias sera mort très tard; or ces deux conditions sont remplies par l'histoire.

Nous trouvons dans ce morceau une phrase si étrange, que nous croyons devoir la rapporter textuellement : « Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Πυθαγόρειος, ὁ διδάσκαλος Γοργίου, ἐφοίτησε παρ' αὐτῷ. Ἀμέλει καὶ γράφει ὁ Γοργίας περὶ φύσεως σύγγραμμα οὐκ ἄκομψον τῇ 84 ὀλυμπιάδι. » Ἐφοίτησε παρ' αὐτῷ, « a été disciple de Socrate », est totalement inadmissible. Routh dit à ce sujet : « *Dum autem discipulum Socratis noster Empedoclem facit, nescio cujus fide nitatur.* » En effet, personne ne parle d'un voyage d'Empédocle à Athènes; puis l'expression ἐφοίτησε, qui désignerait une école positive, un enseignement spécial, ne peut s'appliquer à Socrate. Enfin, cette hypothèse est presque contre le calcul que l'auteur veut établir; car si Socrate a été le maître d'Empédocle, qui a été le maître de Gorgias, la contemporanéité de Gorgias et de Socrate serait un peu compromise. On arrive ainsi à supposer quelque erreur de copiste dans παρ' αὐτῷ; et si l'on considère que le ἀμέλει de la phrase suivante, sans être vicieux, est insignifiant, on conçoit que la rectification peut tomber à-la fois sur αὐτῷ et ἀμέλει. Nous proposons donc de lire : παρὰ τῷ Παρμενίδει, leçon à laquelle se

prête l'espace matériel occupé par παρ' αὐτῷ, Ἀμέλει, et le point qui les sépare. Si elle était admise, elle éclaircirait tout le passage et la filiation que, plus tard, Olympiodore lui-même établit, lorsqu'il dit : οὗτος δὲ ὁ Παρμενίδης διδάσκαλος ἐγένετο Ἐμπεδοκλέους τοῦ διδασκάλου Γοργίου. Les deux manuscrits portent, il est vrai, παρ' αὐτῷ, ἀμέλει; Routh a lu ainsi; et Findeisen, qui, en réimprimant ce morceau d'Olympiodore, publié pour la première fois par Routh, n'ajoute à la première édition que des fautes graves, se garde bien de proposer ici aucune conjecture. Nous nous hasardons à proposer la nôtre, plutôt que de nous résigner à tous les inconvéniens de la leçon des manuscrits.

Après cette introduction, vient un commentaire régulier, divisé en articles plus ou moins longs, appelés πράξεις. Il y en a 50, qui forment en tout, dans le manuscrit 1822, 82 feuilles. Le morceau suivant est extrait des πράξεις 29 et 30.

Socrate oppose à Calliclès six argumens : trois probables (ἐκ τῶν ἐνδόξων), et trois plus réels et plus démonstratifs (ἐκ τῶν πραγματειωδεστέρων).

Le premier argument probable est pris dans l'opinion de la plupart des hommes; le second, chez les poètes; le troisième, chez les pythagoriciens.

Premier argument probable: La plupart des hommes

appellent heureux celui qui n'a besoin de rien. Second argument tiré des poètes : Vivre, c'est mourir; mourir, c'est vivre. L'âme, tout en donnant la vie au corps, participe aussi, en quelque sorte, à son état de mort (ἀξωία). Le troisième, l'argument pythagoricien, est symbolique. Socrate rapporte un mythe (μυθάριον), et dit que dans cette vie nous sommes morts, et que nous avons un tombeau; que dans l'autre vie est l'enfer (ᾅδης), et que dans l'enfer sont deux tonneaux, l'un percé, l'autre qui ne l'est pas; que ceux qui n'ont pas été initiés et purifiés (ἀμυηθέντες καὶ ἀτελεσθέντες), puisent de l'eau dans un crible, et la versent dans le tonneau percé, souffrant ainsi des maux infinis et sans remède. En effet, comment pourraient-ils transporter l'eau dans un crible? et quand ils le pourraient, le tonneau percé ne s'emplirait pas.

Il ne faut pas s'arrêter à l'apparence, mais se demander ce qu'entend Platon, en disant que nous sommes morts; ce que c'est que ce tombeau, ces initiés, cet enfer, ces deux tonneaux, cette eau, ce crible. — L'homme est dit mort, lorsque l'âme participe à l'état inanimé (ἀξωία); le tombeau que nous portons avec nous est, comme l'explique Socrate lui-même, le corps (σῆμα-σῶμα); l'enfer (ᾅδης), c'est l'obscur, parce que nous sommes dans les ténèbres,

tant que l'âme est asservie au corps, les tonneaux, ce sont les passions, parce que nous cherchons à les satisfaire, comme à remplir des tonneaux, ou parce que nous nous persuadons que nos passions sont belles [1]. Le tonneau non percé appartient aux initiés (τετελεσμένοι), c'est-à-dire à ceux qui ont une connaissance parfaite (τελείαν γνῶσιν) : ceux-là ont le tonneau rempli, c'est-à-dire possèdent une vertu parfaite. Ceux qui ne sont point initiés, c'est-à-dire, ceux qui sont loin de toute perfection, ont les tonneaux percés, parce que ceux qu'asservit la passion veulent incessamment la satisfaire, et en sont de plus en plus consumés ; ils ont donc des tonneaux percés, qu'ils ne remplissent jamais. Le crible, c'est l'âme raisonnable mêlée à l'âme non raisonnable. Il faut savoir que l'âme est appelée cercle, parce qu'elle cherche et qu'elle est elle-même ce qu'elle cherche ; parce qu'elle trouve, et qu'elle est elle-même ce qu'elle trouve ; au contraire, l'âme non raisonnable imite la ligne droite ; elle ne revient pas sur elle-même comme le cercle ; or le crible, étant circulaire, est

1 Ceci prouve bien qu'il s'agit de vases et non de tonneaux comme les nôtres, qui serviraient mal de symbole à la beauté de la passion. Πίθος signifie proprement une cruche, une jarre, une espèce de vase large qui pouvait être travaillé avec plus ou moins d'art. Mais les deux tonneaux sont devenus chez nous, par le vice d'une première traduction, un des meubles convenus de l'enfer mythologique, tel que nous l'avons fait.

pris pour l'âme; et comme le fond du crible se compose de lignes droites formées par les trous dont il est percé, il se prend aussi pour l'âme non raisonnable, les intervalles des trous étant des lignes droites; donc par le crible il entend l'âme raisonnable ayant pour base l'âme non raisonnable (ὑπεστρωμμένην τῇ ἀλόγῳ). L'eau, c'est la partie passagère de la nature (τὸ ῥευστὸν τῆς φύσεως); car, comme le dit Héraclite, l'humidité est la mort de l'âme (ψυχῆς ἐστι θάνατος ἡ ὑγρασία).

Socrate dit que ces mythes ne sont pas tout-à-fait absurdes : ταῦτ' ἐπιεικῶς μέν ἐστιν ὑπό τι ἄτοπα; si on les compare aux mythes des poètes. Ceux-ci sont nuisibles; les autres, au contraire, sont utiles à ceux qui pensent.

Voici maintenant la fin du commentaire relative au mythe qui termine le *Gorgias*. Elle comprend les πράξεις 47, 48, 49 et 50.

Puisque Platon raconte un mythe, cherchons 1° ce qui porta les anciens à l'invention des mythes. 2° Quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques. 3° Quel est le but de celui qu'expose Platon.

1° Les mythes se rapportent d'un côté à la nature, de l'autre à notre âme.

Le mythe est fondé sur la nature : les choses invi-

sibles se concluent des choses visibles; les incorporelles des corporelles. Nous voyons les corps soumis à des lois, et nous concevons qu'une puissance incorporelle y préside; aux corps célestes nous supposons une puissance motrice; nous voyons que maintenant notre corps se meut, et ensuite, après la mort, qu'il ne se meut plus; nous comprenons par là qu'une puissance incorporelle était la cause de ses mouvemens. Ainsi nous sommes conduits par les choses visibles et corporelles aux choses invisibles et incorporelles. Or les mythes ont été inventés pour que nous allions de ce qui est apparent à ce qui est obscur. Quand on nous parle, par exemple, des adultères, de la captivité, des blessures des dieux, de la mutilation d'Uranus, etc., nous ne devons point nous arrêter à ces dehors, mais pénétrer jusqu'à la vérité qu'ils enveloppent.

Les mythes se rapportent aussi à notre âme. Dans notre enfance, nous vivons selon l'imagination, et l'imagination se prend aux formes (τύποις). L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette faculté. Au reste, le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité. Si donc le mythe est l'image de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est au-dessus d'elle (πρὸ αὐτῆς) dans l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les mythes; c'est l'image qui appelle l'image.

2° Quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques?

Les uns et les autres sont réciproquement inférieurs sous un rapport, et supérieurs sous un autre. Le mythe poétique est supérieur en ce que personne ne peut s'y tromper, et qu'on est comme forcé d'écarter l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité qu'il contient. Son absurdité empêche qu'on s'arrête à ce qui est apparent, et oblige à chercher la vérité cachée. Le mythe poétique est inférieur en ce que l'homme qui ne regarderait que l'apparence, et ne chercherait pas ce qui est caché au fond du mythe, serait induit en erreur; le mythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon a-t-il banni Homère de sa République, à cause de cette sorte de mythes. Les jeunes gens, dit-il, ne peuvent entendre sainement de telles fables : car les jeunes gens ne savent point distinguer ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, et ce qu'ils ont une fois mis dans leur mémoire est ineffaçable. Platon veut donc qu'on leur enseigne d'autres mythes. Dans les mythes philosophiques, au contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très fâcheux. En effet, ces mythes supposent sous la terre des supplices, des fleuves. En admettant la lettre de ces récits, on ne tombe point dans une erreur nuisible. Mais l'infériorité de ces

mythes consiste en ce que l'on se contente souvent de leurs dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes et qu'on n'en cherche pas le vrai sens.

Telles sont les différences des mythes. On les emploie encore pour ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les instrumens sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux regards des hommes indignes; ainsi les mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu. En outre, les mythes philosophiques se rapportent aux trois puissances de l'âme. Si nous étions une pure intelligence sans imagination, l'esprit, uniquement occupé des choses intelligibles, n'aurait pas besoin de mythes. Si, au contraire, nous étions tout-à-fait privés d'intelligence, si notre vie était toute livrée à l'imagination, sans rien chercher au-delà (ταύτην μόνον προβολὴν ἔχοντες), les mythes suffiraient à tous nos besoins; mais nous avons en nous l'intelligence, l'opinion, l'imagination. « Voulez-vous, dit Platon, vous conduire d'après l'intelligence? vous avez la voie de la démonstration. D'après l'opinion? vous avez celle du témoignage. Par l'imagination? vous avez les mythes. Ainsi tous les besoins sont satisfaits. »

3° Quel est le but du mythe du *Gorgias*?

Platon rapporte des mythes en plusieurs endroits :

on en trouve un dans le *Politique*, dont le sens est que jadis, dans l'âge d'or, le mouvement des corps célestes n'était point tel qu'aujourd'hui; celui des planètes était contraire à celui des étoiles fixes; il n'y avait ni été ni hiver. C'est, sans contredit, un mythe dont le sens est enveloppé (διὰ τούτων αἰνιττόμενος). Il y a un mythe sur l'amour dans le *Banquet;* il y en a un dans la *République*, un dans le *Phédon;* un autre plus haut, dans le dialogue qui nous occupe. Enfin, en voici encore un.

Tout mythe (μυθοποιία) n'est pas un traité sur l'autre vie (νεκυία); on n'appelle ainsi que les mythes qui s'occupent spécialement de l'âme. Celui du *Politique* n'est pas de ce genre; il parle seulement des corps célestes. Celui du *Banquet* n'en est pas non plus. Trois seulement se rangent sous ce titre : celui de la *République*, car le mythe de la *République* traite des âmes; celui du *Phédon* et celui du *Gorgias*. Dans le *Phédon*, Platon parle des lieux où se subissent les châtimens; dans la *République*, des âmes qui sont jugées; ici, des juges eux-mêmes. Mais, puisqu'il y a dans Platon trois traités sur l'autre vie, pourquoi Iamblique, dans l'une de ses lettres, n'en cite-t-il que deux : celui du *Phédon* et celui de la *République?* Peut-être celui à qui est adressée la lettre ne l'avait-il consulté que sur ces deux derniers;

car un si grand philosophe ne pouvait ignorer celui du *Gorgias*.

« Ἄκουε δὴ, φασὶ, μάλα καλοῦ λόγου. »

Socrate, qui s'attache au fond des mythes sans s'arrêter à l'extérieur, dit que, dans sa pensée, ce récit est vrai, mais que pour Calliclès ce n'est qu'une fable.

Les philosophes ne reconnaissent qu'une cause suprême de toutes choses, qui a donné naissance à toute la nature, et à laquelle ils n'ont pu imposer un nom. Mais cette cause unique ne dirige pas immédiatement les choses de ce monde; il serait contre l'ordre que nous fussions gouvernés par la cause première elle-même. Autant la cause est supérieure à l'effet, autant l'effet est inférieur à la cause. Il faut donc que la cause première agisse sur des puissances supérieures à l'humanité, et qu'à leur tour celles-ci nous atteignent; car nous sommes le dernier degré de l'univers. Il devait en être ainsi, afin que le monde ne fût pas imparfait. Il y a donc d'autres puissances supérieures que les poètes appellent *chaîne d'or*, à cause de leur continuité.

La puissance première est l'intelligence; après elle vient la puissance qui donne et entretient la vie, et ensuite toutes celles qu'on désigne par des noms symboliques. Il ne faut pas se troubler de ces noms

de Saturne et de Jupiter (Κρονίαν δύναμιν καὶ Διίαν, etc.) mais s'occuper du sens de ces mots. On peut ne pas croire que ces puissances aient des essences propres, et qu'elles soient distinctes les unes des autres, mais les placer dans la cause première, comme ses divers points de vue, et dire qu'il y a en elle des puissances intelligentes et vitales. Quand nous parlons de Saturne, que ce nom ne nous trouble pas, pénétrons-en le sens. Saturne (Κρόνος) est l'intelligence pure (ὁ κόρος νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ καθαρός). Ce nom désigne donc la puissance intelligente. C'est pourquoi les poètes disent qu'il dévore ses enfans et les vomit ensuite. En effet, l'intelligence se replie sur elle-même, elle cherche, et elle est elle-même ce qu'elle cherche [1]. Voilà pourquoi Saturne dévore ses enfans. Il les vomit, parce que non-seulement l'intelligence conçoit et enfante, mais parce qu'elle produit (προάγει) et forme (ὠφελεῖ [2]). C'est ce qui fait donner à Saturne l'épithète de ἀγκυλόμητις, parce que le crochet se replie sur lui-même. Comme il n'y a rien d'irrégulier (ἄτακτον), rien de nouveau (νεώτερον) dans l'intelligence, on la représente comme un vieillard. Voilà pourquoi les astrologues disent que ceux à qui Saturne est favorable naissent sages et prudens. Jupiter est appelé Ζεὺς en tant que

1 Elle est, en langage moderne, l'identité du sujet et de l'objet.

2 Non-seulement elle est substance, mais elle est cause.

puissance vitale (de ζῆν), et Διὸς, parce qu'il donne (δίδωσι) la vie par lui-même. Le soleil est porté par quatre coursiers qui représentent les deux équinoxes et les deux solstices. Il est jeune à cause de la force de ses rayons. La lune est traînée par deux taureaux : ils sont deux à cause de sa croissance et de son décroissement. Ce sont des taureaux, parce que de même que les taureaux labourent la terre, de même la lune gouverne le monde terrestre. Le soleil est mâle, la lune femelle, parce qu'il appartient au mâle de donner, à la femelle de recevoir; le soleil donne la lumière, la lune la reçoit. Il ne faut point se troubler de ces récits des poètes.

Platon dit que Jupiter, Neptune et Pluton se partagèrent l'empire qu'ils avaient reçu de Saturne. Il n'emploie pas un mythe poétique, mais un mythe philosophique; aussi ne dit-il pas comme les poètes, qu'ils ravirent l'empire à Saturne, mais qu'ils le partagèrent. Partage ou loi, même chose (νόμος, de νέμω). La loi, c'est le partage fait par l'intelligence. Or Saturne signifiant, comme on l'a dit, l'intelligence, de lui vient la loi.

L'univers se compose de trois choses : les célestes, les terrestres et les intermédiaires, c'est-à-dire le feu, l'air, l'eau. Jupiter préside aux choses célestes, Pluton aux choses de la terre, le règne intermédiaire

est soumis à Neptune. Ces noms désignent les puissances préposées à ces différentes natures. Jupiter tient un sceptre, signe de ses fonctions de juge; Neptune est armé du trident, comme présidant aux trois élémens intermédiaires; Pluton porte un casque, à cause des ténèbres de son empire. Comme le casque cache la tête, ainsi Pluton est la puissance qui préside aux choses obscures. Ne croyez pas que les philosophes adorent des pierres, des idoles, comme des divinités; mais comme l'humanité soumise aux conditions de la sensibilité ne peut atteindre aisément à la puissance incorporelle et immatérielle, ni s'occuper sans cesse des idées, les images ont été inventées pour en éveiller ou en rappeler le souvenir; en regardant ces images naturelles, en leur rendant hommage, nous pensons aux puissances qui échappent à nos sens.

Les poètes disent encore que Jupiter eut de Thétis trois filles, Eunomie, Dicé, Irène. Eunomie règne dans le ciel fixe; là le mouvement est continu et toujours le même, il n'y a point de diversité (οὐδὲν διῃρημένον). Dans la région des planètes habite Dicé. Là il y a distinction entre les astres, et la distinction appelle la justice distributive, qui rend à chacun ce qui lui appartient. Dans cette même région habite Irène; car il y a combat, et par conséquent la paix est nécessaire; il y a combat entre le chaud et le froid,

l'humide et le sec; mais quoiqu'il y ait combat, il y a harmonie. Voilà ce que disent les poètes. C'est pourquoi ils nous montrent Ulysse errant sur les mers par la volonté de Neptune; ils veulent dire que la manière d'être d'Ulysse n'était ni terrestre, ni céleste, mais mitoyenne; car Neptune préside à l'ordre intermédiaire. Ainsi, nous appelons fils de Jupiter celui qui ordonne son âme selon le ciel; fils de Pluton, celui qui vit d'une vie terrestre; fils de Neptune, celui qui suit les lois de l'ordre intermédiaire. — Vulcain est une puissance préposée aux corps. C'est pour cela qu'il travaille avec des soufflets, ἐν φύσαις, c'est-à-dire, ἐν ταῖς φύσεσιν, avec les productions de la nature.

Puisqu'il est ici question des îles fortunées, de la justice, du châtiment, de la prison, faisons connaître chacune de ces choses. Il faut savoir que les philosophes comparent la vie humaine à la mer; comme la mer, elle est sujette au trouble, elle est féconde, amère et semée de difficultés. Les îles dominent la mer et s'élèvent au-dessus d'elle; aussi les poètes donnent le nom d'îles fortunées à cette manière d'être qui s'élève au-dessus de cette vie et de la création. Il en est de même des champs Élysées; c'est pourquoi Hercule exécuta le dernier de ses travaux dans les régions de l'occident, c'est-à-dire qu'après avoir achevé

cette vie ténébreuse et terrestre, il vécut ensuite à la lumière du jour, au sein de la vérité.

« Τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου. »

Pluton se plaint à Jupiter de l'injustice des premiers jugemens; Jupiter promet d'y remédier à l'avenir. Il est dans l'essence du mythe, d'établir l'antériorité et la postériorité, là où il y a toujours simultanéité. L'ordre imparfait, le mythe le suppose antérieur; l'ordre parfait, il le donne comme ayant succédé au premier; car il faut aller de l'imparfait au parfait. Toujours les juges et ceux qu'ils jugent ont été à-la-fois nus et revêtus de corps; toujours les jugemens ont été mauvais et bons; car les mauvais jugemens, ce sont ceux de cette vie, dictés par la passion ou par l'erreur; les bons jugemens, ce sont ceux de l'autre vie, des juges divins, de la sagesse et de la raison : ces deux sortes de jugemens ont toujours existé simultanément. Le mythe change le rapport d'infériorité et de supériorité en rapport d'antériorité et de postériorité. C'est ainsi qu'il faut entendre ces mots : autrefois on jugeait et on était jugé revêtu de corps, et maintenant on juge et l'on est jugé nu. La diversité des temps est substituée à celle du rang. Les interprètes n'ont pu parvenir à expliquer ceci, rebutés par la profondeur des expressions de Platon (ταῦτα

δὲ οἱ ἐξηγηταὶ ἠδυνήθησαν εἰλεῖν διὰ βάθους χωρήσαντες τῶν πλατωνικῶν λέξεων.)

Jupiter ordonne à Prométhée d'ôter à l'homme la prévision de la mort : expliquons le mythe poétique de Prométhée. Prométhée est la puissance qui préside à la descente (καθόδου) des âmes raisonnables. C'est le propre de l'âme raisonnable de savoir antérieurement (προμηθεῖσθαι) et de se connaître elle-même avant toutes choses. Le feu, c'est l'âme raisonnable elle-même; comme le feu, elle tend à s'élever et s'arrache aux choses d'ici-bas. Pourquoi dérobe-t-il le feu? Ce qui est dérobé passe du lieu qui lui est propre à un lieu étranger. L'âme raisonnable descend de sa patrie pour s'exiler sur la terre; c'est le feu dérobé. Pourquoi l'enferme-t-il dans une férule? la férule est creuse; c'est le corps périssable dans lequel l'âme est introduite. Pourquoi a-t-il dérobé le feu contre la volonté de Jupiter. Ici encore se retrouve le langage propre aux mythes. Prométhée et Jupiter voulaient l'un et l'autre que l'âme restât dans la région supérieure; mais comme il fallait qu'elle en descendît, le mythe conservant les caractères des personnes, montre l'être supérieur, c'est-à-dire Jupiter, comme ne voulant pas que l'âme s'abaisse. Mais l'être inférieur la force de descendre; il lui donne Pandore, ou le sexe féminin (τὸ θηλυπρεπὲς), c'est-à dire l'âme pri-

vée de raison. L'âme tombée sur la terre ne peut comme incorporelle et divine s'unir immédiatement au corps; l'âme irraisonnable devient le lien de cette union. Elle s'appelle Pandore, parce que chacun des dieux lui fit un don. Ainsi les choses de la terre sont illuminées par le milieu des corps célestes.

« Ἐγὼ μὲν οὖν πάντα ἐγνωκὼς πρότερον ἢ ὑμεῖς.... »

Pourquoi les trois juges sont-ils appelés fils de Jupiter? Pourquoi les uns jugent-ils les Asiatiques, l'autre les Européens?

Voici la vérité : chacun est dit symboliquement fils d'un dieu, selon sa manière d'être. Celui qui mène une vie conforme aux lois de l'intelligence, est fils de Saturne, parce qu'il agit comme un dieu. Celui qui pratique la justice est fils de Jupiter. Comme ces trois hommes (Minos, Rhadamanthe, Éaque) ont mené une vie juste, on les appelle fils de Jupiter, et le mythe suppose qu'ils jugent dans l'autre vie. Que signifie l'Asie et l'Europe? L'Asie, contrée orientale, patrie de la lumière, représente les choses célestes; l'Europe, située à l'occident et plongée dans l'ombre, représente les choses terrestres. L'Asie et l'Europe désignent, dans le mythe, la vie du ciel et la vie de la terre.

Les juges siègent dans une prairie, et jugent dans un carrefour où aboutissent trois chemins. Qu'est-ce

que cette prairie? Les anciens donnent à la génération le nom de humide. On l'appelle une prairie à cause de l'humidité et de la variété. Trois chemins y aboutissent, parce que, entre les âmes qui sortent de ce lieu, les unes s'élèvent, étant dignes de monter vers les cieux; les autres sont précipitées vers la terre; d'autres, enfin, se rendent dans un lieu intermédiaire.

On trouve plus souvent dans les mythes des philosophes que dans ceux des poètes, des démonstrations jetées au milieu du mythe, semblables à l'affabulation des fables d'Ésope. Ainsi l'on pourrait demander comment les juges, habitant toujours l'autre monde, savent ce qui se passe dans celui-ci. Platon répond que la mort n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps. Comme le corps conserve quelque temps après la mort les traces de ce qu'il a éprouvé pendant la vie, de même l'âme porte l'empreinte de sa vie passée, c'est-à-dire, la conscience. Les juges, en voyant ces traces, apprennent quelles furent ses actions. Il emploie cette démonstration pour le mythe vulgaire

« Ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν... »

Platon ôte au mythe son caractère poétique, en y ajoutant des démonstrations qui appartiennent proprement au mythe philosophique. Après avoir dit que les juges sont nus et que les morts gardent leur

conscience, il ajoute que les rois sont jugés plus sévèrement. Il cite Tantale, Sisyphe et Titye. Ce dernier est étendu sur la terre et un vautour lui ronge le foie. Le foie signifie qu'il a vécu selon la concupiscence; la terre exprime ses sentimens terrestres. Sisyphe, qui a vécu selon la faculté irascible et ambitieuse, roule une pierre, et ensuite la laisse retomber; car l'âme mal réglée tourne toujours autour des mêmes objets; il roule une pierre, corps dur, image de la vie. Tantale est au milieu des eaux; des fruits sont suspendus au-dessus de sa tête; il veut les cueillir, ils disparaissent : emblême de la vie dominée par l'imagination; c'est ce qu'exprime le fruit qui s'enfuit sans cesse.

Les âmes qui n'ont commis que des fautes légères, ne sont condamnées que pour peu de temps, et une fois purifiées, elles s'élèvent, non relativement au lieu, mais par rapport à leur manière d'être. Platon dit ailleurs : ἀνάγεται ἡ ψυχὴ, οὐ ποδὶ, ἀλλὰ ζωῇ. Mais les âmes coupables de grands crimes sont condamnées à toujours, n'étant jamais purifiées. Quoi donc? le châtiment ne cesse-t-il jamais? Il faut sans doute que la douleur passe sur les souillures contractées par le plaisir; mais le châtiment n'est pas éternel : mieux vaudrait dire que l'âme est périssable. Un châtiment éternel suppose une éternelle méchanceté. Alors quel est son but? il n'en a point; il est

inutile, et Dieu et la nature ne font rien en vain. Qu'entend donc Platon par *toujours*, ἀεί? Il y a sept sphères : celles de la lune, celle du soleil, etc. Il y a de plus celle du ciel fixe. Celle de la lune se retrouve à son état primitif plus promptement que les autres; la révolution de cette planète s'opère en trente jours. La révolution du soleil est plus lente; elle dure une année; celle de Jupiter l'est encore plus, elle s'achève en douze ans; celle de Saturne ne s'accomplit qu'en trente ans. Ainsi les astres ne se retrouvent simultanément à leur point de départ que rarement. Par exemple, Jupiter et Saturne ne se retrouvent simultanément au même point que tous les soixante ans. En effet, Jupiter revenant au même point en douze ans, et Saturne en trente ans, il est évident que pendant que Jupiter accomplit cinq fois sa révolution, Saturne achève deux fois la sienne. Or, trente multiplié par deux égale douze multiplié par cinq, égale soixante. C'est pendant de semblables périodes que les âmes subissent le châtiment. Les sept sphères finissent aussi par se retrouver dans la même situation par rapport au ciel fixe, mais seulement après plusieurs myriades d'années. Par le mot *toujours*, Platon entend la période de temps qu'elles emploient à cette grande révolution. Les âmes des parricides et celles des autres grands criminels sont punies à toujours, c'est-à-dire pendant toute la durée

de cette période. Mais, dit-on, si un parricide mourait aujourd'hui, et que la grande révolution des sept sphères s'achevât dans six ans, ou dans six mois, ou dans six jours, ne serait-il puni que pendant cet intervalle? Non; mais si la période est de mille ans, il souffre pendant mille ans à compter du jour de sa mort. L'âme elle-même se corrige, mais peu-à-peu, et ensuite, selon son mérite propre, elle reprend de nouveau ses organes sur cette terre dans l'état où les a mis sa première vie. — On peut dire aussi que les âmes souffrent ces supplices par l'imagination, et qu'elles s'épouvantent à l'aspect des filles aux yeux sanglans, comme parle le tragique. — Sachez aussi que les âmes qui doivent être purifiées ne sont pas seulement châtiées dans l'autre monde, mais encore dans celui-ci: quelquefois même, n'ayant pas été purifiées dans le premier, elles le sont sur la terre. Le châtiment les améliore et les rend plus susceptibles de purification. Car, au fond, rien ne purifie l'âme, si ce n'est la reconnaissance intérieure de ses fautes, reconnaissance qui ne s'accomplit que par la vertu. Et celle-ci n'a reçu son nom (ἀρετὴ), que parce qu'elle doit être embrassée (αἱρετὴ) pour elle-même. Ce n'est donc pas le châtiment qui purifie l'âme, mais son amendement; de même que le médecin ne peut seul opérer la guérison, si le malade ne suit le régime qu'il lui

prescrit. L'âme, en arrivant sur la terre, oublie les châtimens de l'autre monde; car si elle conservait toujours ses souvenirs, elle ne pourrait pécher. Or, l'oubli lui a été donné pour son bien, car autrement elle pratiquerait la vertu sans désintéressement et sans liberté. — L'âme est donc châtiée, même dans ce monde; mais elle paraît surtout se purifier dans l'autre, car la vie incorporelle, dont elle jouit alors, est plus propre à sa nature.

« Ῥάβδον ἔχων. »

La baguette signifie la marche droite et égale de la justice.

« Χρυσοῦν σκῆπτρον. »

Le sceptre, signe d'égalité; il est d'or, c'est-à-dire, immatériel, car l'égalité est immatérielle, dégagée de tout intérêt. L'or désigne ce qui est immatériel, parce que seul, de tous les corps, il est incorruptible.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME TROISIÈME.

PROTAGORAS. PAGE 9

GORGIAS. 180

NOTES. 415

ŒUVRES

DE PLATON.

TOME QUATRIÈME.

DE L'IMPRIMERIE DE LACHEVARDIÈRE FILS,
RUE DU COLOMBIER, N° 30, A PARIS.

ŒUVRES
DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME QUATRIÈME.

PARIS,
BOSSANGE FRÈRES, LIBRAIRES,
QUAI VOLTAIRE, N° 11.

M. DCCC. XXVII.

A LA MÉMOIRE

DU COMTE

SANCTORRE DE SANTA ROSA,

NÉ A SAVILLANO LE 18 SEPTEMBRE 1783,

SOLDAT A 11 ANS,

TOUR A TOUR OFFICIER SUPÉRIEUR ET ADMINISTRATEUR

CIVIL ET MILITAIRE,

MINISTRE DE LA GUERRE DANS LES ÉVÈNEMENS DE 1821,

AUTEUR DE L'ÉCRIT INTITULÉ : DE LA RÉVOLUTION PIÉMONTAISE,

MORT AU CHAMP D'HONNEUR

LE 9 MAI 1825,

DANS L'ÎLE DE SPHACTÉRIE PRÈS NAVARIN,

EN COMBATTANT POUR L'INDÉPENDANCE DE LA GRÈCE.

L'INFORTUNÉ A ÉCHOUÉ DANS SES PLUS NOBLES DESSEINS.

UN CORPS DE FER, UN ESPRIT DROIT, LE COEUR LE PLUS SENSIBLE,

UNE INÉPUISABLE ÉNERGIE,

L'ASCENDANT DE LA FORCE AVEC LE CHARME DE LA BONTÉ.

LE PLUS PUR ENTHOUSIASME DE LA VERTU

QUI LUI INSPIRAIT TOUR A TOUR UNE AUDACE OU UNE MODÉRATION

A TOUTE ÉPREUVE,

LE DÉDAIN DE LA FORTUNE ET DES JOUISSANCES VULGAIRES,

LA FOI DU CHRÉTIEN AVEC LES LUMIÈRES NOUVELLES,

LA LOYAUTÉ DU CHEVALIER MÊME DANS L'APPARENCE DE LA RÉVOLTE,

LES TALENS DE L'ADMINISTRATEUR AVEC L'INTRÉPIDITÉ DU SOLDAT,
LES QUALITÉS LES PLUS OPPOSÉES ET LES PLUS RARES
LUI FURENT DONNÉES EN VAIN.
FAUTE D'UN THÉATRE CONVENABLE,
FAUTE AUSSI D'AVOIR BIEN CONNU SON TEMPS
ET LES HOMMES DE CE TEMPS,
IL A PASSÉ COMME UN PERSONNAGE ROMANESQUE,
QUAND IL Y AVAIT EN LUI UN GUERRIER ET UN HOMME D'ÉTAT.

MAIS NON, IL N'A PAS PRODIGUÉ SA VIE POUR DES CHIMÈRES.
IL A PU SE TROMPER SUR LE TEMPS ET LES MOYENS,
MAIS TOUT CE QU'IL A VOULU S'ACCOMPLIRA.
NON LA MAISON DE SAVOIE NE SERA POINT INFIDÈLE
A SON HISTOIRE,
ET LA GRÈCE NE RETOMBERA PAS SOUS LE JOUG MUSULMAN.

D'AUTRES ONT EU PLUS D'INFLUENCE
SUR MON ESPRIT ET MES IDÉES.
LUI, M'A MONTRÉ UNE AME HÉROÏQUE;
C'EST ENCORE A LUI QUE JE DOIS LE PLUS.

JE L'AI VU, ASSAILLI PAR TOUS LES CHAGRINS
QUI PEUVENT ENTRER DANS LE COEUR D'UN HOMME,
EXILÉ DE SON PAYS,
PROSCRIT, DÉPOUILLÉ, CONDAMNÉ A MORT

PAR CEUX QU'IL AVAIT VOULU SERVIR,
UN INSTANT MÊME MÉCONNU ET CALOMNIÉ PAR LA PLUPART DES SIENS,
SÉPARÉ A JAMAIS DE SA FEMME ET DE SES ENFANS,
PORTANT LE POIDS DES AFFECTIONS LES PLUS NOBLES
ET LES PLUS TRISTES,
SANS AVENIR, SANS ASILE, ET PRESQUE SANS PAIN
TROUVANT LA PERSÉCUTION OU IL ÉTAIT VENU CHERCHER UN ABRI,
ARRÊTÉ, JETÉ DANS LES FERS,
INCERTAIN S'IL NE SERAIT PAS LIVRÉ A SON GOUVERNEMENT,
C'EST-A-DIRE A L'ÉCHAFAUD:

ET JE L'AI VU NON-SEULEMENT INÉBRANLABLE,
MAIS CALME, JUSTE, INDULGENT,
S'EFFORÇANT DE COMPRENDRE SES ENNEMIS
AU LIEU DE LES HAÏR,
EXCUSANT L'ERREUR, PARDONNANT A LA FAIBLESSE,
S'OUBLIANT LUI-MÊME, NE PENSANT QU'AUX AUTRES,
COMMANDANT LE RESPECT A SES JUGES,
INSPIRANT LE DÉVOUMENT A SES GEOLIERS;

ET QUAND IL SOUFFRAIT LE PLUS,
CONVAINCU QU'UNE AME FORTE FAIT SA DESTINÉE,
ET QU'IL N'Y A DE VRAI MALHEUR QUE DANS LE VICE
ET DANS LA FAIBLESSE,
TOUJOURS PRÊT A LA MORT, MAIS CHÉRISSANT LA VIE;
PAR RESPECT POUR DIEU ET POUR LA VERTU
VOULANT ÊTRE HEUREUX,
ET L'ÉTANT PRESQUE

PAR LA PUISSANCE DE SA VOLONTÉ,

LA VIVACITÉ ET LA SOUPLESSE DE SON IMAGINATION,

ET L'IMMENSE SYMPATHIE DE SON CŒUR.

TEL FUT SANTA ROSA.

O TOI QUE J'AI RENCONTRÉ TROP TARD, QUE J'AI PERDU SI VITE,

QUE J'AI PU AIMER

TOUJOURS SANS BORNES ET TOUJOURS SANS REGRET,

PUISQUE C'EST MOI QUI TE SURVIS,

SANCTORRE SOIS MON ÉTOILE A JAMAIS!

Paris, ce 15 août 1827.

VICTOR COUSIN.

LYSIS,

OU

DE L'AMITIÉ.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Tous les critiques veulent que le Lysis soit le pendant de Charmide. En effet, à ne considérer que l'extérieur, tout se ressemble dans ces deux dialogues. Dans l'un comme dans l'autre, c'est Socrate qui raconte lui-même une conversation qu'il eut autrefois dans une palestre. Le lieu de la scène est le même ; les deux principaux interlocuteurs de Socrate sont à-peu-près les mêmes : ici le beau Lysis, là le beau Charmide. La conversation a la même étendue, et des deux côtés elle n'aboutit ou semble n'aboutir à aucun résultat. Enfin une grâce presque égale respire dans les deux ouvrages. Voilà les

ressemblances qui ont frappé tous les yeux; selon nous, elles couvrent de graves différences. D'abord la grâce de Lysis est plus sévère que celle du Charmide. On ne peut pas dire qu'il y ait dans le Lysis comme dans le Charmide cette prédominance de la grâce sur un fond assez pauvre, presque étrangère au siècle et à la manière de Platon, et qui même, aux yeux d'une critique rigoureuse, pourrait faire considérer le Charmide, sous le rapport de la beauté, comme un monument d'une époque inférieure. Peut-être aussi n'y a-t-il pas non plus dans le Lysis cette fusion intime de la grâce et de la force, ce mélange exquis du charme de la forme et de la grandeur des idées, qui est la perfection de l'art et caractérise la maturité de Platon; loin de là Schleiermacher a-t-il cru saisir dans la manière d'amener les exemples et de passer du récit au dialogue et du dialogue au récit

une certaine rudesse d'exécution qui trahit la main novice encore du grand artiste à son début. Mais c'est dans la partie dialectique des deux dialogues que se montre surtout leur différence. Dans le Charmide, la dialectique semble, comme la grâce, dépensée en pure perte, et presque uniquement pour embarrasser un enfant; de subtilités en subtilités, elle se résout en une leçon de modestie; le sujet est un peu vague, la conclusion presque insignifiante, les procédés arbitraires, et le tout sans grandeur. Au contraire, dans le Lysis, le sujet est de la plus haute importance; et, une fois commencée, la discussion y marche, d'un pas ferme et rapide, et trop rapide peut-être, à son but, savoir la réfutation de toutes les solutions exclusives et défectueuses de la question proposée, réfutation qui seule pouvait préparer la place à une solution définitive. Tant de ressemblances et tant de

différences entre le Lysis et le Charmide ne permettent guère de douter que le second ne soit une copie du premier, et une copie affaiblie. Quoi qu'il en soit, nous ne craignons pas d'avancer, pour le Lysis, que le caractère général de cette petite composition se rapporte à merveille, dans l'histoire de la beauté chez les Grecs, au temps de la jeunesse de Platon, à ce temps auquel précisément la tradition conservée par Diogène de Laërte fait remonter le Lysis. La place du Lysis nous paraît donc pouvoir être fixée, dans la vie du Platon, à l'époque où, sortant de la poésie, des formes mythologiques et du haut mysticisme où s'était nourri son génie, il s'occupait presque exclusivement de dialectique, du soin de se rendre compte à lui-même de ses propres idées et de se frayer sa route à travers les opinions contemporaines, sans être encore arrivé à cette supériorité de

conceptions et à cet art consommé où il devait unir et fondre inséparablement l'antique profondeur et la dialectique nouvelle, la poésie et l'analyse, l'exactitude la plus sévère et le plus heureux emploi des symboles. Nous regardons le Lysis comme un des premiers essais dialectiques de Platon, essai encore un peu rude, et où il est d'autant plus curieux et plus aisé d'étudier le procédé de son esprit et l'artifice fondamental de sa composition.

Il faut se faire une idée juste de la situation de Platon dans son temps pour bien comprendre sa méthode générale, la forme nécessaire qu'il dut employer et créer pour arriver à son but. En possession de vérités simples et éternelles, cachées au sein de traditions mythologiques, et en même temps en présence d'écoles sophistiques qui abusaient du raisonnement, Platon avait à faire deux choses : 1° de se rendre compte à lui-même

de la vérité que lui léguaient les siècles pour la mettre en harmonie avec le sien; 2° d'opposer au raisonnement des sophistes une méthode supérieure de raisonner, et de les battre avec leurs propres armes. De là cette dialectique qui pénètre, sans les détruire, dans les idées les plus profondes, éclaire sans les altérer, et, pour ainsi dire, féconde sans leur faire violence les croyances les plus saintes, et les élève doucement de la religion à la philosophie ; ou qui, aussi impitoyable que tout-à-l'heure elle était indulgente, se tournant vers le sophisme, l'attaque et le combat sans relâche, le poursuit dans tous ses retranchemens, et ne l'abandonne qu'après l'avoir totalement défait et s'être rendu maîtresse absolue du champ de bataille. On conçoit maintenant comment la plupart des dialogues de Platon devaient être de simples réfutations. Le Lysis est de ce genre. C'est

un combat, un combat à outrance, et rien de plus. Ici il détruit, ailleurs et un autre jour il élevera. Aujourd'hui sa tâche est de préparer les voies à la vérité en écartant successivement toutes les fausses solutions possibles d'une question, et, par leur destruction progressive, de pousser irrésistiblement les adversaires de la vérité jusque dans l'abîme du scepticisme. C'est là son but, je veux dire son but apparent; car au-dessus et par-delà l'abîme où il précipite et confond tous les faux dogmatismes de son temps, est une région supérieure dans laquelle il n'entre pas, il est vrai, mais sur laquelle il a les yeux fixés, et à laquelle il emprunte avec sa force secrète dans les combats qu'il rend sur cette terre l'inaltérable sérénité de son âme au milieu des ruines qui l'entourent et sur le bord du scepticisme universel. Voilà ce qu'il faut bien comprendre et ne pas perdre un instant de vue pour suivre

avec fruit et avec intérêt ce grand homme dans la pénible carrière de ses dialogues réfutatifs. Le procédé caractéristique de son génie, comme dialecticien et comme artiste, est précisément ce qui fait l'embarras et presque le désespoir du lecteur moderne qui n'en a pas le secret. Platon ne réfute jamais une opinion qu'en faveur d'une autre à laquelle il amène l'interlocuteur. qu'il lui suggère et qu'il établit avec tant de soin qu'il semble vouloir s'y reposer et qu'on est tenté de le faire avec lui. Puis, cette même opinion qu'il vient d'entourer de tant de lumières, de vraisemblance et d'intérêt, il la dégrade, l'obscurcit et la ruine en faveur d'une autre qu'il élève de nouveau pour la précipiter à son tour, et toujours de même, promenant ainsi son interlocuteur et son lecteur de triomphe en triomphe et de ruine en ruine, sans trouver ni même sans avoir l'air de cher-

cher aucun résultat ferme et solide. Et il ne faut pas croire que ces opinions que Platon élève et détruit tour-à-tour soient des jeux de son esprit, des hypothèses imaginées à plaisir pour être à plaisir et facilement réfutées ; non, ce sont des opinions réelles et historiques empruntées à de grandes écoles antérieures ou contemporaines, et que l'histoire de la philosophie retrouve pour la plupart à mesure qu'elle avance et connaît mieux le siècle de Platon ; avec cette différence toutefois que dans Platon elles sont éclaircies dans leurs principes, fortifiées dans leur exposition, poussées à la rigueur dans leurs conséquences, c'est-à-dire élevées à leur idéal, et ne sont plus par conséquent des manières de voir particulières, propres à tel ou tel contemporain de Socrate, mais des théories générales et fondamentales, et comme les types classiques de tous les systèmes analogues répan-

dus à travers les âges. Une pareille polémique n'appartient plus à la Grèce et à l'histoire, mais à l'esprit humain et à la philosophie. Le siècle de Platon semble alors l'humanité tout entière représentée par quelques hommes : c'est pour cela que les dialogues de Platon sont immortels, qu'ils planent au-dessus de tous les siècles, interviennent dans toutes les discussions les plus lointaines, pourvu qu'elles soient grandes et qu'elles aillent aux racines des choses, contiennent nos débats que nous croyons d'hier, poursuivent et combattent encore aujourd'hui après deux mille ans avec les mêmes armes, qui ont à peine besoin d'être un peu retrempées, les mêmes adversaires, les poussent encore à l'absurde, et les contraignent d'avouer qu'ils ne peuvent s'entendre avec eux-mêmes et n'ont de ressource que l'absolu scepticisme.

Sans doute ces considérations générales

eussent été aussi bien placées à la tête de tout autre dialogue réfutatif; mais peut-être convenaient-elles particulièrement à celui que l'on peut regarder historiquement comme le premier essai de Platon en ce genre, et dans lequel le caractère dialectique que nous avons signalé domine tellement, qu'il étoufferait toute lumière et tout intérêt, et ferait du Lysis une mystification inintelligible pour le lecteur qui ne serait pas prévenu et perdrait de vue et le but et la méthode de Platon.

Le sujet du Lysis est la φιλία des Grecs, ce sentiment qui n'est proprement ni l'amour ni l'amitié des modernes, mais l'un et l'autre considérés dans ce qu'ils ont de général et de commun, indépendamment du sexe et du plus ou moins de vivacité du sentiment; la question est de savoir ce que c'est que l'amitié et en quoi elle consiste.

Or, à cette question, quelle est la réponse la plus simple, celle que l'esprit encore peu exercé à la spéculation se fait d'abord à lui-même ? C'est par celle-là que la dialectique doit commencer, si elle veut procéder avec ordre, c'est-à-dire du plus facile au moins facile, et n'agrandir que graduellement les difficultés ; cette gradation est une loi à laquelle Platon ne manque jamais. Plaçons-nous donc dans le point de vue du sens commun et de la raison naturelle. Là le sentiment paraît indéfinissable, et tout ce qu'on peut faire est, ce semble, de le constater dans l'âme et de le rapporter au sujet qui l'éprouve. A la première vue de l'esprit, l'amitié ne consiste qu'à aimer, et l'ami est tout simplement celui qui en aime un autre. Le sens commun s'arrête là. Mais le sens commun, qui a l'air si peu dogmatique, l'est cependant en réalité : car, enfin, dire que l'ami est celui qui aime, c'est

dire qu'il n'est pas autre chose, et cela même est toute une définition, et cette définition a beau se présenter avec modestie, elle n'en a pas moins la prétention d'être satisfaisante; or elle ne l'est pas. Platon pour la réfuter n'a besoin que de la soumettre à cette épreuve de toute définition, savoir, si elle est complète, si l'amitié est expliquée tout entière par le sentiment d'un être pour un autre, et si l'ami est celui qui aime, et rien de plus. Non, évidemment, car un homme peut en aimer un autre qui ne l'aime point, même un autre qui le hait; et dans ce cas, il n'y a pas entre eux amitié. En un mot Platon prouve que le sentiment du sujet ne suffit pas pour constituer et expliquer l'amitié dans toute son étendue, et il établit la nécessité du sentiment d'amour dans l'objet; il l'établit si fortement, il met si bien en lumière cette nouvelle condition, qu'elle paraît toute seule, et

semble contenir toute la question, ce qui amène une seconde définition opposée à la première, tout aussi naturelle et tout aussi incomplète, que l'amitié consiste à être aimé, et que notre véritable ami est celui qui nous aime. Mais cette définition tombe elle-même sous la même objection que la précédente, et n'y résiste pas mieux; car on peut être aimé sans aimer, et si l'amitié ne consistait qu'à être aimé, l'amitié pourrait exister dans l'objet sans exister dans le sujet, entre deux hommes dont l'un n'aimerait pas l'autre, ce qui est absurde. Voilà déjà deux solutions exclusives écartées, et écartées l'une par l'autre; mais ce n'est là pour ainsi dire que le début de la polémique, une simple escarmouche sur la double signification de ὁ φίλος qui a grammaticalement le sens actif et passif, comme en français *l'ami* se dit également et de ce que nous aimons et de ce

qui nous aime. Bientôt la lutte devient plus sérieuse, et après les suggestions naturelles mais incomplètes du sens commun, viennent les solutions systématiques de la réflexion et de la philosophie. En voici deux célèbres que la philosophie propose encore aujourd'hui, comme le bon sens propose encore les deux premières.

La première fois que la réflexion cherche à se rendre compte d'un phénomène de l'âme, elle est tentée de lui chercher quelque analogie avec les phénomènes sensibles du monde extérieur qui la frappent d'abord, et de l'expliquer par cette analogie : c'était un philosophe de la nature le premier qui chez les Grecs expliqua l'amitié par la ressemblance. La maxime que le semblable aime son semblable était une maxime en vogue au temps de Platon, et à la vérité elle explique souvent l'amitié : mais la question est de savoir si elle l'expli-

que toujours : or, en fait, elle ne l'explique pas toujours. En fait, il n'est pas vrai que tout semblable aime son semblable, car le méchant n'aime pas le méchant : deux méchans pouvant se nuire, et le voulant toujours s'ils le peuvent, se haïssent et sont en guerre perpétuelle. Il ne faudrait donc entendre cette maxime que des gens de bien, c'est-à-dire la restreindre, c'est-à-dire la détruire. Il y a plus, restreinte à une seule classe de phénomènes, elle ne s'y applique pas davantage, et prise en soi et absolument elle est fausse. En effet, le semblable ne peut rien tirer de son semblable qu'il ne puisse attendre de lui-même ; il n'en a pas besoin ; et, dans cette indépendance réciproque, il n'y a pas lieu à l'amitié : qui se suffit à soi-même n'aime personne. Il ne faut donc pas trop se fier à la maxime que le semblable aime son semblable, même restreinte dans son application aux gens de bien ; et

ici, comme auparavant, Platon fait ressortir avec tant de force le vice de la théorie de la ressemblance comme fondement de l'amitié, qu'il jette l'interlocuteur dans l'extrémité opposée. Il prouve si bien que le semblable n'a pas besoin du semblable, et que la différence est une condition nécessaire du besoin d'aimer, que la maxime contraire à la précédente, savoir que l'on s'aime par les contrastes, s'établit d'elle-même et comme la solution véritable et définitive. Platon, qui l'a suggérée habilement, l'accepte, et du haut de ce nouveau système il foudroie le précédent, et bat totalement en ruine l'explication de l'amitié par la ressemblance. La discussion semble finie; mais après s'être servi de cette nouvelle maxime contre la première, Platon l'examine à son tour. Cette maxime est le dernier mot et le plus profond de la philosophie de la nature; elle appartient aux derniers physiciens de

l'Ionie, comme la première aux derniers physiciens de l'Italie. Elle explique beaucoup de choses et elle semble expliquer tout. Le sec est ami de l'humide, le froid du chaud, l'amer du doux, l'aigu de l'obtus, le vide du plein, le plein du vide, et en général le contraire du contraire : bien plus, le contraire vit de son contraire, tandis que le semblable ne profite en rien à son semblable. Tout cela a bien l'air d'être vrai, l'est un peu, mais ne l'est pas absolument, et par conséquent est faux comme système ; car le juste n'est pas ami de l'injuste, le faux du vrai, la tempérance de l'intempérance, le bien du mal, la haine de l'amitié : donc il faut abandonner cette seconde maxime au même titre que la première, c'est-à-dire comme trop absolue. Après avoir battu Empedocle avec Héraclite, Platon bat de nouveau Héraclite avec Empedocle ; et opposant les deux systèmes l'un à l'autre, il les brise l'un contre

l'autre, ou plutôt il les fond l'un dans l'autre. Là est le secret, le caractère admirable et vraiment original de la dialectique platonicienne. A vrai dire elle ne détruit rien, elle modifie tout et conserve tout en le modifiant ; elle détruit le faux des maximes absolues, mais elle respecte et dégage la vérité qui était jointe à l'erreur, et qui dans cet alliage était devenue méconnaissable et stérile. De deux erreurs ou maximes absolues qu'elle brise l'une par l'autre, elle fait sortir deux vérités, circonscrites sans doute mais incontestables, qui alors, au lieu de s'exclure, s'unissent naturellement et se donnent la main. Il est vrai que Platon exige au plus haut degré un lecteur attentif et intelligent; car il se garde bien de vous avertir, comme les modernes et les mauvais artistes, de ses procédés et de son but. Il se garde bien de vous exposer didactiquement ses résultats, il se contente de vous

en donner le pressentiment et l'avant-goût, et vous abandonne à vous-même ; il écarte l'erreur, et vous laisse l'exercice utile de suivre vous-même les perspectives qu'il vous ouvre, et d'arriver par vos propres forces à la vérité ; il veut que vous ne la deviez qu'à vous, et au lieu de vous l'imposer dogmatiquement, il lui suffit de vous l'indiquer d'un sourire. Ici, par exemple, en détruisant cette maxime absolue que l'amitié consiste à aimer, par cette autre que l'amitié consiste à être aimé, et ensuite celle-ci par celle-là, il ne dit point que la vérité est dans ces deux maximes resserrées et réconciliées, dans la réciprocité du sentiment, il ne le dit pas, mais il le laisse entendre ; il ne dit pas non plus, dans le second cas, qu'il détruit Empedocle par Héraclite, et Héraclite par Empedocle, et qu'il ne les détruit en effet ni l'un ni l'autre ; il fait tout cela sous vos yeux ; c'est à vous à

le suivre et à le comprendre. Mais son but, pour être voilé n'en paraît que plus grand lorsqu'une fois on l'a reconnu. Ce but est le maintien et la réconciliation de toutes les théories les plus opposées par leur réfutation même ; car, encore une fois, cette réfutation ne les attaque que dans la partie exclusive qui les égare et qui les sépare, et ramenant chacune d'elles à la vérité qui est amie de la vérité, elle les accorde l'une avec l'autre, et les fait marcher ensemble, différentes et non divisées, dans cette large route de la science où il y a des sentiers pour toutes les allures, et des points de vue pour tous les yeux. Réfuter ainsi, ce n'est pas détruire, c'est vivifier ; réfuter ainsi, ce n'est point arrêter et accabler son adversaire, c'est le seconder et l'entraîner à sa suite ; ce n'est pas faire tourner stérilement l'esprit humain sur lui-même, c'est le pousser en avant et se mettre à sa tête ;

ce n'est pas tendre au scepticisme, c'est marcher régulièrement à un dogmatisme éclairé.

Maintenant que nous croyons avoir suffisamment signalé le caractère, la marche et le but de la dialectique de Platon dans la première moitié du Lysis, avançons plus rapidement dans la carrière qui nous reste à parcourir.

Rejeter comme trop absolue la maxime que le semblable aime son semblable, c'est dire que le bon ne peut aimer le bon, pas plus que le méchant ne peut aimer le méchant ; et rejeter cette seconde maxime, que le contraire aime son contraire, c'est dire que le bon ne peut aimer le méchant, ni le méchant le bon. De plus, si le semblable n'aime pas son semblable, ce qui n'est ni bon ni mauvais ne peut être aimé par ce qui n'est ni mauvais ni bon. Enfin le mal par sa nature ne peut jamais être aimé. Il suit de là qu'il ne reste plus qu'une combi-

naison possible, et qu'à la rigueur ou il faut désespérer d'expliquer jamais l'amitié, ou il faut la mettre entre le bien d'une part, et de l'autre entre ce qui n'est ni mauvais ni bon ; car, dans ce cas, il n'y a plus ni contraste ni ressemblance, et les conditions antérieurement établies d'une solution légitime semblent accomplies. Il suffit à Platon de quelques mots pour démontrer que d'abord l'absence de tout bien et de tout mal dans l'âme est une chimère, qu'ensuite, fût-elle réelle, elle ne laisserait aucune place à l'amitié ; car on n'aime qu'à condition d'avoir quelque idée de ce qu'on aime ; on n'a quelque idée d'une chose qu'à condition d'en participer plus ou moins ; un être qui ne serait bon d'aucune manière ne pourrait donc aimer le bien. D'un autre côté on n'aime qu'à condition d'avoir besoin, on n'a besoin qu'à condition d'être privé : il faut donc la présence d'un

peu de mal pour donner le desir et le pressentiment du bien, et qui ne serait mauvais d'aucune manière et serait absolument bon ne pourrait aimer; et ainsi la dernière hypothèse qui s'était élevée sur les ruines de toutes les autres, nous abandonne encore, convaincue d'être elle-même trop absolue. Le bon sens et la dialectique de Platon ne détruisent pas plus cette hypothèse que les autres, mais la modifient en lui ajoutant ce qu'elle excluait. Que voulait-elle et qu'excluait-elle? Elle voulait un état absolu, elle excluait tout état relatif dans l'âme de celui qui aime. L'exclusion de cette condition nécessaire était le vice de l'hypothèse. Platon admet cette condition, et par là nous élève indirectement à ce résultat, que l'amitié est le rapport d'un être imparfait à un autre être qu'il considère comme l'idéal de la perfection, le rapport d'un être qui sans être absolument mauvais n'est plus absolu-

ment bon, à quelque chose qui lui paraît le bien. Voilà donc un peu de mal posé comme condition d'amour dans le sujet qui l'éprouve ; un peu de mal et pas trop, car où le vice aurait pris racine et tout corrompu, il n'y a plus d'amitié possible pour ce qui est bon, et on aurait perdu à-la-fois la connaissance du bien et la faculté de l'aimer ; et en même temps, sans que la corruption ait flétri l'âme, il faut pourtant qu'il soit entré dans l'âme quelque mal pour lui donner le besoin d'en être délivré, y exciter et y nourrir l'amour du bien. C'est la conscience d'un peu d'ignorance qui nous fait aimer la science, c'est la conscience d'un peu de faiblesse qui nous fait adorer la vertu. En toutes choses l'être absolument bon ou absolument mauvais n'a pas le desir du mieux et ne sent pas le besoin d'aimer ; un être imparfait est seul capable d'amour, et ce sentiment tient à-la-fois au bien et au mal,

à la force et à la faiblesse. Telle est la condition de l'amour dans l'âme. C'est, en dernière analyse, la privation du bien à quelque degré, et à sa suite le besoin d'être délivré de cette privation; voilà pour le sujet, et quant à l'objet, c'est la supposition qu'il est capable de nous donner ce qui nous manque, de satisfaire le besoin qui nous presse, c'est la supposition qu'il est bon.

Arrivé à cet important résultat, Platon ne s'y repose point encore, il l'examine, l'éclaircit, et fait faire un nouveau pas à la théorie. Ce qui est bon, le bien, voilà l'objet naturel de l'amour ; mais ce bien quel est-il ? L'homme à demi malade aime un bon médecin, mais ce bon médecin il ne l'aime qu'en vue d'autre chose, c'est-à-dire relativement, et relativement à quoi ? Relativement aux bons remèdes qu'il en espère ; mais ces remèdes eux-mêmes il ne

les aime qu'en vue d'autre chose, relativement à la santé; et la santé elle-même, ne l'aime-t-il pas en vue de quelque autre chose, et toujours ainsi jusqu'à ce que l'on arrive à une chose qu'on n'aime plus pour une autre chose que pour elle-même, à une chose qui est bonne en elle, qui est le bien pris absolument? Là seulement finiraient et l'inquiétude de l'âme et le mouvement négatif de la dialectique. Laissons parler Platon : « Il faut arriver, dit-il, à « quelque principe qui, sans nous renvoyer « sans cesse du relatif au relatif, nous con- « duise enfin à ce qui est absolument aima- « ble, à ce qui est la chose aimée pour elle- « même... Il faut prendre garde que toutes « les autres choses que nous aimons en « vue de la chose aimée par excellence, « n'en prennent l'apparence à nos yeux, « et ne nous séduisent à les aimer pour « elles-mêmes... Nous répétons souvent

« que nous aimons l'or et l'argent ; rien « n'est plus faux ; ce que nous aimons, « c'est l'objet pour lequel nous recherchons « l'or, l'argent et tous les autres biens, « moins un seul qui est aimé pour lui-« même. » Et ici Platon prouve rapidement, mais invinciblement, qu'au-dessus de tous les biens relatifs qui ne sont bons qu'opposés aux maux dont ils nous délivrent est un bien absolu, indépendant et fixe, dont l'âme a l'idée confuse mais intime, et auquel elle aspire par tous les degrés du relatif et du conditionnel, c'est-à-dire par la jouissance de tous ces biens dans lesquels elle ne peut trouver de satisfaction véritable.

Ne nous lassons pas de remarquer que ce nouveau résultat ne détruit pas le précédent, mais, en le modifiant, le confirme et l'agrandit. Ce progrès important va nous conduire à un nouveau progrès plus impor-

tant encore. Le bien, objet de l'amour, élevé du relatif à l'absolu, il s'agit de rechercher en quoi précisément ce bien absolu consiste. N'oublions pas que le bien, tout absolu qu'il est dans son essence, doit être en rapport avec nous et notre nature, pour être aimé par nous; car, enfin, le desir est la cause de l'amitié; le desir suppose le besoin, et le besoin la privation; d'où Platon conclut que le bien, pour être l'objet de notre amour, doit être ce qui nous convient, définition nouvelle qui encore une fois sans changer la précédente, la détermine davantage et lui donne une précision qui ajoute à sa force. « Si quelqu'un, dit Platon, en re-
« cherche et en aime un autre, il faut qu'il
« y ait entre lui et l'objet aimé quelque con-
« venance, soit d'âme, soit d'esprit, soit même
« d'extérieur, autrement il ne le recher-
« cherait point et ne sentirait pour lui au-
« cune amitié; » théorie dont une des con-

séquences est que l'ami sincère et véritable est nécessairement aimé de l'objet qu'il aime, à condition toutefois que la convenance qui l'attire soit réelle et non illusoire. Voilà cette théorie célèbre de la convenance que Platon distingue ici soigneusement de celle de la ressemblance pour s'absoudre lui-même de contradiction, et qu'il tire peu-à-peu de toutes les solutions antérieures qu'elle contient et qu'elle résume dans ce qu'elles ont de légitime. Il s'agirait même d'arriver à plus de précision encore, et Platon, qui tend sans cesse à se surpasser et à s'épurer, parvenu à la convenance, se demande en quoi elle consiste et quelles sont les choses qui se conviennent. Mais à peine a-t-il entamé cette polémique nouvelle, qu'il l'interrompt, et à dessein ; le grand artiste, qui se joue toujours un peu et redoute avant tout l'apparence de la pédanterie, pour donner plus de naturel et

de grâce à son ouvrage, n'est pas fâché de laisser croire que toute cette longue discussion n'est qu'un badinage sans aucune vue sérieuse et sans résultat positif. Mais en réalité un résultat a été obtenu, et un résultat du plus haut prix ; toutes les solutions incomplètes du problème de l'amitié ont été successivement parcourues, à moitié détruites, à moitié conservées, dégagées des erreurs qui les corrompaient et qui les mettaient aux prises, épurées et réconciliées entre elles, et employées toutes comme élémens intégrans d'une solution plus large et plus haute. Cette solution n'est qu'indiquée dans le Lysis : le Phèdre et le Banquet la développeront. Ici la vraie dialectique lui a préparé les voies et fourni sa base.

LYSIS,

OU

DE L'AMITIÉ.

SOCRATE, HIPPOTHALÈS, CTÉSIPPE, MÉNEXÈNE, LYSIS.

SOCRATE.

J'ALLAIS de l'Académie au Lycée par le chemin qui longe en dehors les murs de la ville : arrivé près de la petite porte où est la source du Panopus, je rencontrai là Hippothalès, fils d'Hiéronyme, et Ctésippe le Pæanien, entourés d'une troupe de jeunes gens. Hippothalès me voyant passer : Hé bien, Socrate! me cria-t-il, d'où viens-tu et où vas-tu? — Je vais, lui dis-je, de l'Académie au Lycée. — Par ici, reprit-il; viens avec nous. Consens à te détourner un peu : crois-moi, tu feras bien. — Où donc, lui demandai-je, et avec qui me veux-tu mener? —

Là, dit-il en me montrant, vis-à-vis du mur, un enclos avec un porte ouverte : nous y venons passer le temps, nous et beaucoup d'autres beaux jeunes gens. — Mais quel est ce lieu, et qu'y faites-vous? — C'est, me répond-il, une palestre nouvellement bâtie; nous y passons le temps le plus souvent en conversations dont nous aimerions à te faire part. — Ce sera très bien fait à vous; mais qui est-ce qui donne ici les leçons? — Un de tes grands amis et admirateurs, Miccus. — Par Jupiter! m'écriai-je, ce n'est point un homme médiocre, mais bien un habile sophiste. — Ainsi, veux-tu nous suivre, et venir voir ceux qui sont là-dedans? — Je serais d'abord bien aise d'apprendre ce qui pourra m'en revenir, et quel est là le beau garçon. — Chacun de nous, Socrate, en juge à son gré en faveur de tel ou tel. — Et selon toi, Hippothalès, quel est-il? Voyons, dis-moi cela. — Ma question le fit rougir. O Hippothalès, fils d'Hiéronyme! repris-je, il n'est plus nécessaire de me dire si tu aimes ou non. Je vois bien que non-seulement tu aimes, mais que cet amour t'a déjà mené loin. Je ne suis pas, si l'on veut, bon à grand'chose, ni fort habile; mais un don que le ciel m'a fait sans doute, c'est de savoir reconnaître, au premier instant,

celui qui aime et celui qui est aimé. A ces mots, il se mit à rougir bien plus fort. Là-dessus, Ctésippe lui dit : En vérité, Hippothalès, il te sied bien de rougir de la sorte, et de n'oser dire à Socrate le nom qu'il te demande, quand, pour peu qu'il restât auprès de toi, il ne pourrait manquer d'en être assommé, à force de te l'entendre répéter! Pour nous, Socrate, il nous en a rendus sourds; il ne nous remplit les oreilles que du nom de Lysis; surtout lorsqu'il est animé par un peu de vin, il nous en étourdit si bien qu'en nous réveillant le lendemain nous croyons entendre encore le nom de Lysis. Passe encore pour ce qu'il nous dit dans la conversation, quoique ce soit déjà beaucoup; mais c'est bien autre chose quand il vient nous inonder d'un déluge de vers et de prose, et, ce qui est pis que tout cela, quand il se met à chanter ses amours d'une voix admirable, qu'il nous faut entendre patiemment. Et maintenant, le voilà qui rougit à une simple question! — Ce Lysis, repris-je, est un tout jeune homme, à ce qu'il paraît; je le conjecture du moins, car, en te l'entendant nommer, je ne l'ai pas reconnu. — C'est qu'en effet on ne l'appelle guère pas son propre nom, mais par celui de son père, qui est un homme de beaucoup de réputation. Au reste,

cet enfant ne t'est pas inconnu, j'en suis sûr, au moins par sa figure : elle suffit pour qu'on le distingue. — Dis-moi, à qui appartient-il? — C'est le fils aîné de Démocrate d'Æxonée *. — Oui-dà, Hippothalès, m'écriai-je, que tu as bien trouvé là de nobles amours, et qui te font honneur à tous égards! Voyons donc, explique-toi maintenant comme tu le fais devant tes camarades; je veux éprouver si tu sais parler de tes amours comme doit le faire un amant, soit devant celui qu'il aime, soit devant d'autres personnes. — Mais, Socrate, est-ce que tu fais le moindre fond sur ce que t'a dit Ctésippe? — Toi-même, répondis-je, veux-tu nier que tu aimes celui qu'il a nommé? — Pour cela non; mais je nie que je fasse des vers et de la prose en son honneur. — Allons, il a perdu la tête, dit Ctésippe; en vérité, il extravague. — Alors je repris : O Hippothalès! je ne desire entendre de toi ni vers ni musique, si tu en as composé pour ton jeune ami, mais j'en voudrais seulement savoir le sens, afin de connaître comment tu te comportes vis-à-vis tes amours. — Ctésippe est là pour te le dire, Socrate; il doit le savoir et s'en souvenir à merveille, puisqu'à l'en croire

* Dème de la tribu Cécropide.

il a les oreilles étourdies à force de m'entendre. — Il n'est que trop vrai, par les dieux! s'écria Ctésippe : aussi bien tout cela est-il fort ridicule, Socrate; il est en effet assez plaisant qu'un amoureux, la tête remplie plus que personne de son bien-aimé, ne trouve rien de plus particulier à en dire que ce qu'en pourrait conter le premier enfant venu : à savoir ce qui se chante par toute la ville, et sur Démocrate, et sur Lysis, grand-père du jeune homme, et sur tous ses aïeux; leurs richesses, le nombre de leurs chevaux, les prix remportés par eux aux jeux isthmiques, néméens, pythiques, et à la course des chars, et à la course des chevaux; voilà ce qu'il nous rebat en prose et en vers, et mainte autre histoire plus vieille encore. L'autre jour, c'était la visite d'Hercule qu'il nous racontait dans je ne sais quelle tirade poétique; c'est-à-dire comment un de leurs ancêtres eut l'honneur de recevoir Hercule en qualité de son parent, étant né lui-même de Jupiter et de la fille du premier fondateur de son dème d'Æxonée; toutes choses qu'on entend chanter par les vieilles femmes, et cent autres récits de même force. Voilà, Socrate, ce qu'il nous condamne à entendre et en vers et en prose. — Quand Ctésippe eut fini : Oh! oh! m'écriai-je, Hippotha-

lès, cela n'est pas trop bien avisé à toi de faire toi-même et de chanter ton hymne de triomphe avant d'avoir vaincu! — Mais, Socrate, me dit-il, ce n'est pas à moi que s'adressent mes vers et mes chants. — Tu ne le crois pas du moins. — Et comment en serait-il autrement? — C'est toi, te dis-je, toi surtout à qui se rapportent toutes ces poésies. Si, en effet, tu réussis, après avoir placé si haut tes amours, tous ces éloges, tous ces chants tourneront à ton honneur, et seront dans le fait pour toi une sorte d'hymne de triomphe, comme ayant fait une pareille conquête; si tu échoues, au contraire, plus tu auras exalté, par tes éloges, celui que tu aimes, plus tu feras un triste personnage, frustré de si grandes et si illustres amours. Ainsi, mon cher, en amour, quiconque est un peu habile n'a garde de célébrer ce qu'il aime avant d'avoir réussi, par une sage méfiance de ce qui peut arriver; sans compter que d'ordinaire le bien-aimé, quand il se voit célébrer et vanter de la sorte, devient fier et dédaigneux. N'es-tu pas de cet avis? — J'en conviens, me dit-il. — Et plus ils ont de fierté, plus ils sont difficiles à vaincre. — Cela doit être. — Que dirais-tu d'un chasseur qui effaroucherait la proie qu'il veut surprendre, et la rendrait plus difficile à attein-

dre? — Ce serait un fort mauvais chasseur. — Et ne serait-ce pas la dernière maladresse, avec des discours et des chants, de rendre plus ombrageux encore au lieu d'attirer? Qu'en dis-tu? — Je suis de ton avis. — Prends donc garde, Hippothalès, qu'avec ta poésie tu ne t'exposes au même reproche. Tu ne voudrais pas, je pense, reconnaître pour bon poète celui qui se nuirait à lui-même par ses propres œuvres? — Non, par Jupiter! dit-il ; ce serait par trop déraisonnable. Eh bien, Socrate, je passe condamnation sur tout cela; et, je t'en prie, si tu veux bien me donner quelque avis, apprends-moi quels discours et quelle conduite on doit tenir pour gagner les bonnes grâces de son bien-aimé. — Cela, répondis-je, n'est pas aisé à dire ; mais si tu pouvais faire entrer ton cher Lysis en conversation avec moi, peut-être te pourrais-je offrir un exemple du genre d'entretien que tu devrais avoir avec lui, au lieu des hymnes en prose et en vers que tu lui débites, à ce qu'on dit. — Rien n'est plus facile à arranger : tu n'as qu'à entrer là-dedans avec Ctésippe, t'y asseoir, et te mettre à converser; je suis sûr qu'il viendra de lui-même pour t'entendre, car il aime singulièrement à écouter, Socrate : de plus, comme on célèbre la fête d'Hermès, adolescens et adul-

tes se trouvent aujourd'hui réunis; il ne peut donc manquer de venir auprès de toi. Ctésippe le connaît beaucoup par son cousin Ménexène, lequel est ami de Lysis plus que tout autre de ses camarades. Ctésippe pourrait donc l'appeler, s'il ne vient pas de lui-même. — Je le veux bien, lui dis-je; et emmenant alors Ctésippe, je m'avançai vers la palestre; les autres jeunes gens nous suivirent.

En entrant, nous trouvâmes les cérémonies à peine terminées et les jeunes garçons qui s'amusaient déjà à jouer aux osselets, tous parés pour la fête de ce jour. La plupart étaient à se divertir dans la cour; quelques autres, dans un coin du lieu où on se désbabille pour les exercices, jouaient à pair et impair avec une quantité d'osselets qu'ils tiraient de petites corbeilles. Autour de ceux-ci en étaient d'autres occupés à les regarder : Lysis était de ce nombre, et se tenait là parmi les jeunes garçons et les jeunes gens, ayant encore sa couronne sur la tête *, et remarquable entre tous non-seulement par sa beauté, mais par son air noble et décent. Pour nous, nous allâmes nous placer du côté opposé, qui était plus tranquille, et nous mîmes à débattre

* La couronne dont on se parait pour le sacrifice.

quelque chose entre nous. Lysis se retournait souvent en jetant les yeux vers nous; et l'on voyait qu'il avait grande envie de venir nous trouver. Il parut quelque temps embarrassé, comme hésitant à venir tout seul; mais bientôt Ménexène entra, en jouant, de la cour dans l'endroit où nous étions, et, en voyant Ctésippe et moi, il s'approcha pour s'asseoir auprès de nous. Lysis, observant son intention, le suivit et se plaça à son côté. Les autres accoururent aussi. Alors Hippothalès, dès qu'il les vit former un groupe assez nombreux, alla se glisser parmi eux, en tâchant de n'être pas aperçu de Lysis, de peur de lui déplaire, et se tenant à portée de nous écouter.

Alors, m'adressant à Ménexène : Fils de Démophon, lui dis-je, lequel est le plus âgé de vous deux? — Nous sommes en débat là-dessus, me répondit-il. — Et ne disputez-vous pas aussi qui de vous deux est le plus brave jeune homme? — Assurément. — Et aussi, sans doute, lequel est le plus beau? — Tous deux se mirent à rire. — Je ne veux pas vous demander lequel de vous est le plus riche; car vous êtes amis, n'est-il pas vrai? — Très vrai. — Et, comme on dit, entre amis tous les biens sont communs; de sorte que, si vous êtes sincères en vous donnant pour

amis, il n'y a aucune différence à faire entre vous sous le rapport de la fortune. — Ils en tombèrent d'accord. J'allais leur demander ensuite lequel des deux était le plus sage et le plus juste, lorsqu'un de leurs camarades vint avertir Ménexène que le maître de la palestre le demandait. Je présume que c'était en qualité de surveillant du sacrifice qu'on avait besoin de lui.

Ménexène se retira donc; alors, m'adressant à Lysis : N'est-il pas vrai, lui dis-je, que ton père et ta mère t'aiment tendrement? — Je le crois. — Et qu'ils voudraient te voir aussi heureux que possible? — Certainement. — Et regardes-tu comme heureux l'homme qui est esclave, et qui n'a la permission de rien faire de ce qu'il desire? — Non, assurément. — Si donc ton père et ta mère ont de la tendresse pour toi, et qu'ils souhaitent ton bonheur, il est clair qu'ils doivent, par tous les moyens possibles, s'efforcer de te le procurer. — Pourquoi non? — En ce cas, ils te laissent donc faire tout ce que tu veux; jamais ils ne te grondent, jamais ils ne te défendent de faire ce dont tu peux avoir envie? — Par Jupiter! Socrate, c'est tout le contraire: il y a bien des choses qu'ils me défendent. — Qu'est-ce à dire? Eux qui

veulent ton bonheur, t'empêchent de faire ce que tu desires? Voyons, dis-moi un peu : si tu t'avisais de vouloir monter sur l'un des chars de ton père, et prendre en main les rênes lorsqu'il y a un prix à disputer, tes parens te laisseraient-ils faire, ou bien ne t'en empêcheraient-ils pas? — Certes, ils ne voudraient pas le permettre. — Et à qui donc le permettraient-ils? — Il y a un cocher qui reçoit de mon père un salaire tout exprès. — Comment! ils accordent à un homme à gages, de préférence à toi, la liberté de disposer des chevaux, et ils lui paient encore un salaire pour cela! — Sans doute. — Mais l'attelage des mulets, au moins, ils te le laissent gouverner; et si tu voulais prendre le fouet pour les frapper, il ne tiendrait qu'à toi? — Nullement. — Quoi donc, répliquai-je, n'est-il permis à personne de les fouetter? — Si bien, au muletier. — Cet homme est-il libre ou esclave? — Esclave. — Ainsi, ils font plus de cas d'un esclave que de toi qui es leur fils; ils lui confient ce qui leur appartient, de préférence à toi; et lui permettent de faire les mêmes choses qu'ils te défendent! Eh bien, dis-moi encore une chose : te laissent-ils au moins le maître de toi-même, ou bien te refusent-ils encore jusqu'à cette liberté? — Eh, com-

ment pourraient-ils me la laisser? — Il y a donc quelqu'un qui te gouverne? — Mon conducteur, que voici. — Esclave aussi, je pense? — Sans doute, et à nous. — Il me paraît pourtant un peu fort que ce soit l'esclave qui gouverne l'homme libre. Et en quoi ce conducteur te gouverne-t-il? — En ce qu'il me mène chez le maître. — Bon, est-ce que les maîtres te gouvernent aussi? — Oui, assurément. — Voilà bien des maîtres et des gouverneurs que ton père t'impose volontairement. Mais encore, quand tu rentres à la maison, chez ta mère, consent-elle, pour l'amour de ton plus grand bonheur possible, que tu viennes t'emparer de sa laine et de son métier, tandis qu'elle travaille? car pour la navette et les autres instrumens de son ouvrage, je suppose qu'elle ne te défend pas d'y toucher. — Lysis se mettant à rire : Par Jupiter, Socrate, non-seulement elle me le défend, mais je m'attirerais sur les doigts si j'y touchais. — Qu'est-ce ceci, par Hercule! m'écriai-je; aurais-tu donc offensé ton père et ta mère? — Moi? Je jure bien que non. — Mais que leur as-tu donc fait pour qu'ils t'empêchent avec tant de rigueur d'être heureux et de faire ce qu'il te plaît, pour qu'ils te tiennent toute la journée dans la dépendance de quelqu'un, en un mot dans

l'impossibilité de faire à-peu-près rien de ce que tu peux desirer? A ce compte, il semble que ni cette fortune si considérable ne te sert pas de grand'chose, puisque tout ce monde-là en dispose plus que toi, ni même ta propre personne, qui est si agréable; car elle est remise aux soins et à la garde des autres, tandis que toi, pauvre Lysis, tu n'as d'autorité sur qui que ce soit, et tu ne peux rien faire à ta volonté. — C'est que je ne suis pas encore en âge pour cela, Socrate. — Ce ne serait pas une raison, fils de Démocrate. Voici, par exemple, des cas où ton père et ta mère te laissent le maître, sans attendre que tu sois plus âgé: quand ils veulent se faire lire ou écrire quelque chose, c'est toi, je présume, qu'ils choisissent pour cela, de préférence à tous les gens de la maison? N'est-ce pas? — Oui. — Et, en ce cas, il dépend bien de toi d'écrire ou de lire telle lettre et puis telle autre à ton gré; de même quand tu prends ta lyre, ton père ni ta mère ne t'empêchent pas, j'imagine, de remonter ou de baisser telles cordes qu'il te plait, de les pincer avec les doigts ou de les frapper avec le plectrum! T'en empêchent-ils? — Non, Socrate. — Maintenant, Lysis, quel motif me donneras-tu pour qu'ils te laissent, en ces sortes

de choses, la liberté qu'ils te refusent dans les autres? — C'est, je pense, parce que je sais les unes, et que j'ignore les autres. — A la bonne heure, mon enfant. Ce ne sont donc pas les années que ton père attend pour te donner ta liberté; mais du jour où ils te trouvera plus prudent que lui-même, il ne demandera pas mieux que de t'abandonner la conduite de tous ses biens, et la sienne propre. — Je le crois. — Fort bien; et votre voisin n'en est-il pas avec toi, sous ce rapport, aux mêmes termes que ton père? Ne te confierait-il pas très volontiers l'administration de sa maison, du moment qu'il serait convaincu que tu t'y entends mieux que lui? — Oui, il me la confierait. — Et les Athéniens, penses-tu qu'ils ne te remettront point la direction de leurs affaires, dès qu'ils t'auront reconnu la capacité convenable? — Si fait. — Et maintenant, par Jupiter, prenons le grand roi lui-même; qui préférerait-il, s'il s'agisssait de faire une sauce pour des viandes qu'on vient de cuire, de son fils aîné, l'héritier présomptif du trône de l'Asie, ou bien de nous, si nous étions dans le cas de prouver en sa présence que nous entendons mieux que son fils l'apprêt d'un ragoût? — Ce serait nous, sans doute. — Et, quant au prince, il ne lui laisserait pas mettre

le moindre assaisonnement, tandis qu'il nous verrait faire sans difficulté, lors même qu'il nous plairait de jeter le sel à pleines mains. — Et pourquoi non?—Ou bien, si son fils avait mal aux yeux, voudrait-il ou non lui permettre d'y toucher lui-même, quand il saurait que le prince n'entend rien à l'art de guérir? — Il l'en empêcherait. — Nous, au contraire, s'il nous tenait pour versés dans cet art, voulussions-nous ouvrir de force les yeux malades et les remplir de cendre, il ne s'y opposerait pas, je pense, persuadé que nous ne le ferions qu'à bon escient.— Je le crois. — Enfin ne s'en rapporterait-il pas à nous plutôt qu'à lui-même et à son fils pour toutes les choses dans lesquelles il nous croirait plus habiles qu'eux-mêmes? — Cela est naturel, Socrate. — Oui, cher Lysis, ainsi vont les choses : dans quelque genre que nous acquérions des talens, tout le monde s'adressera à nous, Grecs et Barbares, hommes et femmes; tout ce qu'il nous plaira de faire, nous le pourrons, personne ne s'avisera de nous le défendre; pour tout cela nous serons libres, et même nous commanderons aux autres; et ce sera pour nous une véritable propriété, puisque nous saurons en jouir, tandis que pour les choses où nous n'entendons rien, bien loin qu'on nous en laisse disposer à notre

guise, tout le monde voudra s'y opposer autant que possible, et non-seulement les étrangers, mais encore notre père, notre mère, et si quelqu'un nous touche de plus près; sur tout cela, il nous faudra obéir à d'autres : ce sera pour nous chose étrangère, car nous n'en aurons pas la jouissance. Admets-tu qu'il en soit ainsi? — Tout-à-fait. — Pouvons-nous aimer quelqu'un, ou en être aimé, par rapport à ce en quoi nous ne saurions être utiles à rien? — Pas le moins du monde. — Ce n'est donc pas pour les choses où tu serais inutile que l'on t'aime, et ton propre père comme tous les autres hommes? — Je ne le pense pas.— Si donc tu acquiers des lumières, mon enfant, tout le monde deviendra ton ami et te sera dévoué, car tu seras utile et précieux : dans le cas contraire, personne n'aura d'amitié pour toi, ni tes proches, ni ton père, ni ta mère. Et serait-il possible, Lysis, d'être fier quand on ne sait rien *? — Impossible. — Mais si tu as besoin des leçons du maître, c'est que tu n'as pas encore de savoir. — Il est vrai. — Ainsi tu ne vas pas faire le fier puisque tu es encore

* Ici et dans ce qui suit nous n'avons pu rendre le jeu de mots si naturel en grec et dans la conversation entre μέγα φρονεῖν et φρονεῖν, μεγαλόφρων et ἄφρων.

ignorant. — Par Jupiter! j'espère bien que non, Socrate.

Là-dessus je tournai les yeux vers Hippothalès, et je pensai commettre une indiscrétion; car je fus sur le point de m'écrier: Voilà, Hippothalès, quels entretiens il faut avoir avec ceux qu'on aime, pour rabattre leur amour-propre et les rendre humbles, au lieu de les enfler d'orgueil et de les gâter comme tu fais. Mais, le voyant inquiet et tout troublé de ce qui venait d'être dit, je me rappelai qu'il voulait rester caché à Lysis, et m'étant ravisé, je retins le propos qui allait m'échapper.

En ce moment Ménexène revint, et s'assit auprès de Lysis, à la place qu'il avait quittée. Lysis me dit tout doucement, sans qu'il pût l'entendre, d'un air naïf et amical: Socrate, répète donc à Ménexène les mêmes choses que tu m'as dites. —Lysis, lui répondis-je, tu pourras les lui dire toi-même, car tu m'as suivi avec grande attention.— Il est vrai, reprit-il. — En ce cas, tâche de te rappeler cela de ton mieux, afin de lui en rendre compte exactement; si tu oublies quelque chose, tu peux me le demander la première fois que tu me rencontreras. — Oui, Socrate, je m'y appliquerai, je te le promets; mais parle-lui à son tour: je desire t'écouter jusqu'à ce qu'il soit

l'heure de retourner à la maison. — Je le veux bien, mon enfant, puisque tu me le demandes; mais songe à venir à mon secours, si Ménexène se met à me réfuter : ne sais-tu pas que c'est un disputeur? — Oh! oui, très disputeur, et c'est pour cela que je desire que tu raisonnes avec lui. — Et pourquoi? repris-je, pour que j'apprête à rire à mes dépens?—A Dieu ne plaise, Socrate; mais pour que tu le châties un peu. — Comment m'y prendre? cela n'est pas aisé; car c'est un homme redoutable, un élève de Ctésippe. Bien mieux, Ctésippe lui-même est ici qui nous écoute; ne le vois-tu pas? — Allons, Socrate, ne t'inquiète de personne, et mets-toi à raisonner avec Ménexène. — Eh bien, j'y consens, lui dis-je. Ce petit dialogue entre Lysis et moi finissait à peine que Ctésippe s'écria : Mais que chuchotez-vous là de bon entre vous deux? se sauriez-vous nous en faire part?—Au contraire, lui dis-je, je ne demande pas mieux. Nous en étions sur quelque chose que Lysis ne comprend pas et qu'il pense que Ménexène comprendra; c'est pourquoi il m'engage à m'adresser à lui. — Et pourquoi ne pas le faire? — Aussi ferai-je, repris-je.

Réponds-moi donc, Ménexène, sur ce que je vais te demander. Il y a une chose que je desire depuis mon enfance; et chacun a ainsi son

goût particulier. Tel voudrait avoir des chevaux, tel autre des chiens; celui-ci de l'or, celui-là des dignités. Pour moi, je suis assez calme sur tout cela; mais ce que je desire avec passion c'est de posséder des amis: un bon ami serait plus précieux pour moi que la meilleure caille, le meilleur coq qui soit au monde *, même que quelque cheval et quelque chien qu'on me proposât: oui, par le chien, je crois même que j'irais jusqu'à préférer, et de beaucoup, un ami à tout le trésor de Darius, quand on y ajouterait encore Darius en personne, tant je suis amateur passionné de l'amitié. Eh bien, lorsque je vous considère, Lysis et toi, une chose me frappe et me fait envie, c'est qu'étant si jeunes, vous vous trouviez posséder sitôt et sans peine un si grand bien, et que tu aies su déjà, Ménexène, t'attacher en lui un ami, et lui de même en toi. Pour moi, je suis si éloigné d'avoir fait une telle acquisition, que j'ignore même la manière dont on acquiert un ami, et c'est justement ce dont je voulais m'informer à toi, comme étant bien au fait. Ainsi dis-moi, je te prie, lorsque quelqu'un en aime un

* Les Athéniens, très curieux des combats de ces deux espèces d'oiseaux, les nourrissaient exprès avec beaucoup de soin pour se procurer ce spectacle. (Voyez *les Lois*, liv. VII.)

autre, lequel des deux devient l'ami? est-ce celui qui aime par rapport à celui qui est aimé, ou celui qui est aimé par rapport à celui qui aime, ou bien n'y a-t-il aucune différence à faire? — Aucune, à mon avis, répond Ménexène. — Que dis-tu, repris-je, tous deux sont amis, quoique l'un d'eux seulement aime l'autre? — Oui, du moins à ce qu'il me semble. — Mais quoi, ne peut-il pas arriver que celui qui aime ne soit point payé de retour? — Cela peut arriver. — Bien mieux, ne peut-il se faire qu'il soit même haï, comme souvent les amans s'imaginent l'être de leurs bien-aimés? Quelque tendrement qu'ils puissent aimer, les uns croient qu'on a de l'indifférence, les autres de l'aversion pour eux. Cela ne te semble-t-il pas vrai? — Très vrai. — Or, en cas pareil, l'un des deux aime, l'autre est aimé? — Oui. — Eh bien, en ce cas, lequel est l'ami de l'autre? est-ce l'aimant qui l'est de l'aimé, qu'il soit en retour aimé ou haï? ou bien est-ce l'aimé? ou encore, serait-ce que ni l'un ni l'autre n'est ami quand l'affection n'est pas réciproque entre eux? — Il me semble qu'il faut l'entendre de cette dernière manière. — Alors nous admettons tout le contraire de ce que nous avons dit précédemment : tout-à-l'heure il suffisait qu'un seul aimât pour

qu'il y eût amitié entre tous deux; maintenant ni l'un ni l'autre n'est ami à moins que tous deux ne s'aiment réciproquement.— Nous avons l'air en effet de nous contredire. — Ainsi, quiconque aime n'est point l'ami de ce qui ne lui rend pas pareille affection.— A ce qu'il semble. — Ceux-là donc ne sont pas amis des chevaux auxquels les chevaux ne rendent pas le même attachement. Autant en dois-je dire des amis des cailles, des chiens, du vin, des exercices gymnastiques, et aussi des amis de la sagesse, à moins que la sagesse ne les aime à son tour; ou bien, quoique chacun d'eux aime toutes ces choses, il n'est point leur ami. Dès-lors, quand le poète a dit :

« Heureux celui qui a ses enfans pour amis,
« avec des coursiers agiles, des chiens pour la
« chasse, et un hôte dans les contrées lointaines*,»

le poète a donc menti?— Non, je ne le pense pas.

* Le texte dit : Heureux celui auquel sont des enfans *amis* (c'est-à-dire chéris), des coursiers, etc. La phraséologie grecque permet d'entendre ces mots comme s'il y avait, auquel sont amis des enfans, des chevaux, etc., ce qui fait porter le mot et l'idée d'*amis* sur tous les autres objets, par une extension évidemment fausse, mais que la grammaire ne réprouve pas positivement. Pour rendre à-la-fois le sens naturel de ces vers et le sens que leur prête Socrate, il nous

— Tu penses qu'il a raison de s'exprimer ainsi? — Sans doute. — Ainsi l'objet aimé est l'ami de celui qui aime, soit qu'il l'aime à son tour, soit qu'il le haïsse? Par exemple, les petits enfans nouveau-nés, qui n'aiment pas encore leurs père et mère, ou même qui les haïssent lorsque l'un ou l'autre les châtie, sont, dans le temps qu'ils les haïssent, leurs amis au plus haut degré. — Il faut bien l'admettre. — Il s'ensuit que l'ami n'est pas celui qui aime, mais celui qui est aimé. — Il est vrai. — De même l'ennemi sera non pas celui qui a de la haine, mais celui qui en est l'objet. — D'accord. — En ce cas, il arrive que bien des gens sont aimés par leurs ennemis et haïs par leurs amis, et qu'ils sont les amis de leurs ennemis et les ennemis de leurs amis, s'il est vrai que l'ami soit, non l'aimant, mais l'aimé. C'est pourtant là une chose bien déraisonnable, mon cher, ou plutôt impossible, ce me semble, d'être l'ennemi de son ami et l'ami de son ennemi. — Ton observation me paraît juste, Socrate. — Si

a fallu faire une phrase très embarrassée. On trouve dans le *second Alcibiade* un pareil exemple d'interprétation arbitraire. Ici les deux vers en question sont de Solon, d'après ce qu'attestent les Scholies d'Hermias sur le *Phèdre*, citées manuscrites par Ruhnken (voyez *Callimaque*, édit. d'Ernesti, fragmens, pag. 421), et publiées depuis en totalité par Ast. (*Voyez* p. 78.)

donc il y a là impossibilité, il faudra bien que celui qui aime soit l'ami de celui qui est aimé. — Oui. — Que celui qui hait soit l'ennemi de celui qui est haï. — Naturellement. — Dès-lors nous nous trouverons souvent dans la nécessité de reconnaître, comme dans les cas dont nous avons parlé, que souvent on est l'ami de qui ne nous est point ami, souvent même de qui nous est ennemi, quand nous aimons qui ne nous aime point et même qui nous hait; et que souvent aussi on est l'ennemi de qui ne nous est point ennemi, même de qui nous est ami, lorsque nous haïssons qui ne nous hait point, et même qui nous est attaché. — Cela est probable. — Comment donc ferons-nous si l'ami n'est ni l'aimant, ni l'aimé, ni même celui qui est à-la-fois l'un et l'autre? Faut-il supposer un autre rapport dans lequel on peut devenir réciproquement amis? — Par Jupiter! je ne sais, Socrate, comment me tirer de là. — N'aurions-nous pas, Ménexène, mal envisagé les choses? — C'est ce qu'il me semble, Socrate, dit Lysis, et aussitôt il rougit. Je vis bien que ces mots lui étaient échappés malgré lui par la vivacité de l'attention qu'il nous prêtait, et que sa physionomie n'avait cessé d'exprimer.

Voulant donc donner du relâche à Ménexène,

et charmé d'ailleurs de l'intelligente curiosité de son camarade, je me tournai vers lui pour lui adresser la parole : Oui, mon cher Lysis, lui dis-je, je crois que tu as raison, et que si nous eussions mieux dirigé cette discussion, nous ne nous serions pas égarés de la sorte. Eh bien, renonçons au chemin que nous avons pris; il me paraît trop difficile : je suis d'avis que nous en suivions un autre vers lequel nous nous sommes déjà tournés, et que nous considérions ce que disent les poètes. En fait de sagesse, les poètes sont nos pères et nos guides. Vraiment, ils ne nous expliquent pas mal l'amitié; ils nous disent que c'est Dieu lui-même qui fait les amis, en les conduisant l'un vers l'autre. Ils s'expriment à-peu-près en ces termes, s'il m'en souvient bien :

Un Dieu rapproche ceux qui se ressemblent *,

et fait qu'ils se connaissent. N'as-tu jamais rencontré ces vers-là? — Si fait, Socrate. — Tu auras peut-être aussi rencontré les ouvrages de certains hommes fort habiles qui disent précisément la même chose, savoir, que le semblable est toujours et nécessairement ami de son semblable **; je veux parler de ceux qui traitent,

* Homère, *Odyss.* XVII, 218.

** C'est la doctrine d'Empedocle. Voyez Aristote, *Eth.* VIII, 1. Diog. de Laerte, VIII, 76.

dans leurs entretiens et dans leurs écrits, de la nature et de l'univers. — Oui, Socrate. — Trouves-tu qu'ils aient raison? — Peut-être. — Peut-être, repris-je, n'ont-ils raison qu'à demi, mais peut-être aussi entièrement, et ce sera nous qui ne les entendons pas. Il nous semble en effet que plus un méchant homme se rapprochera de son pareil et fera société avec lui, plus il devra devenir son ennemi : car il lui fera quelque injustice; et il est impossible que l'offenseur et l'offensé soient bons amis. N'est-il pas vrai? — Sans doute. — Il résulte de là qu'une moitié de la maxime serait fausse, en supposant que les méchans fussent semblables entre eux. — Tu as raison. — Mais ils veulent dire, je crois, que les bons se ressemblent et sont amis entre eux, tandis qu'au contraire les méchans sont, à ce qu'on dit du moins, changeans et variables. Or, ce qui est différent de soi-même, et contraire à soi-même, ne saurait à beaucoup près ressembler à quelque autre chose et l'aimer. N'est-ce pas ton avis? — Oui, bien. — Ainsi, mon cher ami, ceux qui disent que le semblable est ami de son semblable l'entendent, je crois, en ce sens, que l'homme de bien seul est ami de l'homme de bien, et que le méchant ne saurait former jamais ni avec le bon ni avec le méchant une

amitié véritable. Es-tu de cet avis? — Lysis me fit signe que oui. — Nous savons donc maintenant quelles gens sont amis; car notre raisonnement nous démontre que ce sont les gens de bien. — Cela me paraît évident. — Et à moi aussi, repris-je; pourtant il y a là quelque chose qui me contrarie. Allons, courage, examinons de grâce, ce que je crois entrevoir. Le semblable est ami du semblable en tant que semblable, et comme tel, il lui est utile. Mais voyons ceci : est-il quelque bien ou quelque dommage que le semblable puisse faire à son semblable qu'il ne puisse se faire à soi-même? en peut-il attendre quoi que ce soit qu'il ne puisse attendre de soi-même? Alors, comment les semblables pourraient-ils s'attacher l'un à l'autre, quand ils ne peuvent se servir de rien réciproquement? y a-t-il moyen? — Impossible. — Et, sans attachement, comment pourrait-on être amis? — En aucune manière. — Mais enfin, quoique le semblable ne soit pas ami du semblable, il se pourrait que les gens de bien fussent amis, en tant que gens de bien, sinon en tant que semblables. — Peut-être. — Mais quoi! l'homme de bien, en tant qu'homme de bien, ne se suffit-il pas à lui-même? — Oui. — Or celui qui se suffit à soi-même, par cela même n'a besoin de per-

sonne. — Certainement. — Celui qui n'a besoin de personne ne saurait s'attacher. — Non. — Ne s'attachant pas, il ne peut aimer. — Non. — Ne pouvant aimer, il ne peut être ami. — Non, cela est clair. — Comment donc voulons-nous que se forme l'amitié entre les gens de bien, si, absens, ils n'ont pas besoin les uns des autres, puisque chacun d'eux isolé se suffit à soi-même, et si, présens, ils ne se sont d'aucune utilité? Le moyen que de tels hommes se soucient beaucoup l'un de l'autre? — Je ne le conçois pas. — Se souciant si peu l'un de l'autre, ils ne sauraient être amis. — Il est vrai. — Vois donc un peu, Lysis, dans quel panneau on nous a fait donner! Notre principe a bien l'air de n'être pas faux à demi seulement. — Comment cela? — Il me revient en ce moment à l'esprit d'avoir entendu quelqu'un soutenir que le semblable est en guerre avec le semblable, les gens de bien avec les gens de bien. Mon homme mettait en avant le témoignage d'Hésiode, qui dit quelque part :

Le potier fait ombrage au potier, le chanteur au chanteur,
Et le mendiant au mendiant. *

Et en général il ajoutait que plus les choses sont

* Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v. 25.

semblables entre elles, plus elles doivent contenir d'élémens d'envie, de discorde et de haine; et moins elles sont semblables, d'amitié; que d'ailleurs le pauvre est de toute nécessité ami du riche, le faible du fort, pour en avoir du secours; le malade du médecin; et qu'enfin quiconque est ignorant recherche et aime l'homme instruit. Alors, se développant de plus en plus avec hardiesse, tant s'en fallait, selon lui, que le semblable fût ami de son semblable, que c'était précisément le contraire qui est ami de son contraire; que les choses les plus opposées entre elles sont les plus amies; qu'en effet on a besoin de son contraire et non de son semblable : par exemple, le sec de l'humide, le froid du chaud, l'amer du doux, l'aigu de l'obtus, le vide du plein, le plein du vide, et ainsi du reste; puisque le contraire sert d'aliment à son contraire, tandis que le semblable ne profite de rien à son semblable *. Et, en disant ces choses-là, mon cher, il avait l'air d'être bien sûr de son fait; il parlait à merveille. Et vous, mes amis, en êtes-vous contens? — Oui, vraiment, dit Ménexène,

* Opinion d'Héraclite. Voyez Aristote, *Ethiq.* VIII, 1. Diog. de Laerte, IX, 1, 8. *Le Banquet et le Commentaire de Proclus sur le Timée*, p. 24.

autant qu'il est possible d'en juger sur un premier aperçu. — Ainsi nous admettons que chaque chose est éminemment amie de son contraire? — Oui. — Bon; mais n'est-ce pas en vérité bien étrange, Ménexène? et n'allons-nous pas voir tomber sur nous sans pitié nos autres habiles raisonneurs, qui nous demanderont si la haine et l'amitié ne sont pas des choses fort contraires? Que leur répondrons-nous? ne sommes-nous pas forcés de leur accorder ce point? — Nécessairement. — Est-ce que par hasard la haine est amie de l'amitié, ou l'amitié de la haine? — Pas du tout.— Ou bien peut-être le juste de l'injuste, la tempérance de l'intempérance, le bon du mauvais? — Je ne le crois pas. — Si pourtant une chose est amie d'une autre en raison de son opposition, il faut bien que celles-ci le soient. — Il est vrai. — Ainsi, ni le semblable n'est ami du semblable, ni le contraire du contraire. — Il ne semble pas. — Eh bien voyons donc si le principe de l'amitié ne réside pas ailleurs, puisqu'il n'est réellement rien de ce que nous avons dit, et si par hasard ce qui n'est ni bon ni mauvais n'est pas ami de ce qui est bon. — Que veux-tu dire? — Par Jupiter! je ne le sais trop moi-même; je ne vais qu'en trébuchant, tant je

trouve ici de difficultés. Peut-être que, suivant le vieux proverbe, c'est la beauté qui fait l'amitié *. Aussi bien notre sujet est-il quelque chose de délicat, de lisse et de poli, et, à cause de cela, il pourrait encore nous échapper et nous glisser entre les doigts. Je dis donc que le bon est beau. N'est-ce pas ton avis? — Oui. — Je dis encore, comme par divination, que ce qui aime le beau et le bon n'est ni l'un ni l'autre. Or, écoute ce qui me fait hasarder ces conjectures un peu en aveugle. Je crois apercevoir trois genres distincts; d'abord le bon, puis le mauvais, ensuite ce qui n'est ni bon ni mauvais. Les distingues-tu aussi? — Oui. — Je vois que ni le bon n'est aimé du bon, ni le mauvais du mauvais, ni le bon du mauvais : c'est ce que nos raisonnemens précédens nous défendent d'admettre; il ne reste donc, pour qu'il y ait lieu à l'amitié, que le rapport de ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui est bon ou à ce qui lui ressemble : car pour le mauvais, en aucun cas il ne peut être aimé. — Fort bien.—Mais, disions-nous, le semblable ne peut être non plus aimé de son semblable. N'est-ce pas? — Oui. — Ainsi, pour ce qui n'est

* Voyez le treizième vers de Théognis où il fait dire aux Grâces : *Ce qui est beau est aimé; ce qui n'est pas beau n'est pas aimé.*

ni bon ni mauvais, il ne saurait être aimé de son semblable? — Nullement, à ce qu'il paraît. — Il s'ensuit donc que l'amitié n'a lieu qu'entre ce qui n'est ni bon ni mauvais et le bon. — Cela me semble nécessaire. — Eh bien, mes enfans, ajoutai-je, où pourra nous mener le raisonnement que nous venons de faire? Prenons un exemple : le corps en bonne santé n'a besoin d'aucun soulagement ni de l'art du médecin; il se suffit à lui-même, et nul homme en santé n'aime son médecin, précisément parce qu'il est en santé. N'est-il pas vrai? — Oui. — Mais c'est bien plutôt le malade, à cause de sa maladie? — Sans doute. — Pourtant la maladie est un mal, tandis que la médecine est quelque chose de salutaire et de bon? — Oui. — D'un autre côté, le corps, en tant que corps, n'est ni bon ni mauvais? — Cela est vrai. — Or le corps est forcé, à cause de la maladie, de s'attacher à la médecine et de l'aimer? — Je le pense. — En ce cas, ce qui n'est ni bon ni mauvais devient donc ami de ce qui est bon, à cause de la présence du mal? — A ce qu'il paraît. — Mais il est évident qu'il ne faut pas attendre que la présence du mal l'ait rendu mauvais, car alors, devenu mauvais, il ne pourrait plus desirer le bon et lui devenir ami, puisqu'il est impossible, suivant nos propres affir-

mations, que le bon et le mauvais soient amis. — Impossible, en effet. — Et maintenant fais attention à ce que je vais dire. Je dis que telle chose peut bien être semblable à ce qui se trouve avec elle, telle autre non; supposons, par exemple, qu'on se mette à enduire de couleur un objet quelconque, en pareil cas la couleur dont on enduit se trouvera avec la chose enduite? — Sans doute. — Mais l'objet enduit est-il le même quant à la couleur que cette couleur? — Je n'entends pas. — Voici, repris-je : si quelqu'un teignait de céruse tes cheveux qui sont blonds, alors seraient-ils blancs, ou le paraîtraient-ils seulement? — Ils le paraîtraient. — Et pourtant la blancheur s'y trouverait. — Oui. — Néanmoins ils n'en seraient pas plus blancs pour cela, et malgré la présence de cette blancheur, ils ne seraient ni blancs ni noirs. — Cela est vrai. — Mais, mon ami, lorsque la vieillesse leur fait prendre cette couleur, alors il n'y a plus lieu à distinguer la réalité de l'apparence, et ils deviennent blancs en effet par la présence de la blancheur. — Nul doute. — Je demande donc si un objet est toujours semblable à ce qui se trouve avec lui, ou si dans tel cas il lui est semblable et dans tel autre il ne l'est pas. — Ceci me paraît plus juste. —

Ainsi, quelquefois la présence du mal ne rend pas mauvais ce qui n'est en soi ni mauvais ni bon; quelquefois aussi elle le rend mauvais. — Tout-à-fait. — Lors donc que, malgré la présence du mal, l'objet n'est pas encore mauvais, cette présence même du mal lui fait desirer le bon; mais si elle le rend mauvais, elle lui ôte à-la-fois le desir du bon et la faculté de l'aimer. En effet, l'objet n'est plus, comme d'abord, ni mauvais ni bon; il est mauvais : or le mauvais ne peut être ami du bon. — Assurément. — D'après cela, nous pouvons dire que ceux qui possèdent la sagesse, hommes ou dieux, ne l'aiment plus; et que ceux-là ne l'aiment pas non plus, qui poussent l'ignorance jusqu'à n'avoir pas le sentiment du bien; car celui qui est mauvais et ignorant ne saurait aimer la sagesse. Restent donc ceux qui sont encore ignorans, il est vrai, mais qui ne le sont pas totalement, et qui reconnaissent ne pas savoir ce qu'en effet ils ne savent pas. Ceux-là, c'est-à-dire ceux qui ne sont ni bons ni mauvais, aiment la sagesse. Quant à ceux qui sont mauvais, ils ne l'aiment pas, non plus que ceux qui sont bons : car le contraire n'est point ami du contraire, ni le semblable du semblable, ainsi que nous l'avons remarqué précédemment : vous vous le rappelez? — Très bien,

me répondirent-ils. — Nous avons donc, repris-je, Lysis et Ménexène, découvert d'une manière certaine ce qui est ami et ce qui ne l'est pas : nous disons que, soit relativement à l'âme, soit relativement au corps, et partout, en un mot, ce qui n'est ni bon ni mauvais est ami du bon à cause de la présence du mal. — Tous les deux en convinrent et reconnurent avec moi qu'il en était ainsi.

Pour moi, j'éprouvais une vive satisfaction; j'étais comme le chasseur qui vient enfin à grand'peine de saisir la proie qu'il poursuivait depuis long-temps. Bientôt, cependant, il s'éleva dans mon esprit, je ne sais comment, le plus étrange soupçon : je craignis que tout ce dont nous étions convenus ne fût pas vrai; et aussitôt, tout affligé, je m'écriai : — Ah! mes enfans, nous courons risque de n'avoir fait qu'un beau rêve. — Quoi donc? me dit Ménexène. — J'ai bien peur, continuai-je, que dans nos discours sur l'amitié nous n'ayons été dupes de raisonnemens spécieux, comme on est dupe d'un fanfaron. — Comment cela? — Le voici : celui qui aime aime-t-il quelque chose, ou non? — Il aime nécessairement quelque chose. — Maintenant, ne l'aime-t-il pour rien ni à cause de rien? — Il ne peut l'aimer que pour

quelque chose. — Ce pourquoi on est ami de quelque chose l'aime-t-on aussi, ou n'est-il ni ami ni ennemi? — Je ne saisis pas bien la question. — Cela n'est pas étonnant. Mais de cette manière peut être tu me suivras plus facilement; et moi-même, ce me semble, je comprendrai mieux ce que je dis. Le malade, avons-nous avancé tout-à-l'heure, est ami du médecin : n'est-il pas vrai? — Oui. — N'est-il pas ami du médecin à cause de la maladie et en vue de la santé? — Sans doute — Or, la maladie est un mal? — Comment n'en serait-elle pas un? — Et la santé est-elle un bien ou un mal, ou n'est-elle ni l'un ni l'autre? — Elle est un bien. — Nous disions, je crois, que le corps, qui n'est en lui-même ni bon ni mauvais, devient, à cause de la maladie, c'est-à-dire à cause du mal, ami de la médecine. Or la médecine est bonne. D'un autre côté, on aime la médecine en vue de la santé. La santé est bonne, n'est-ce pas? — Oui, certes. — Et l'aime-t-on, ou non? — On l'aime. — Et la maladie, en est-on ennemi? — Assurément. — Ce qui n'est ni mauvais ni bon peut donc, à cause de ce qui est mauvais et ennemi, devenir ami du bon, en vue de ce qui est bon et ami. — Cela me paraît évident. — Ainsi, celui qui aime est ami de ce qui lui

est ami, à cause de ce qui lui est ennemi. — Je le crois. — Fort bien, repris-je alors. Mais arrivés là, mes enfans, prenons garde de nous tromper. Je veux bien d'abord ne pas vous faire remarquer que l'ami est devenu ami de l'ami, en d'autres termes que le semblable est maintenant ami du semblable, ce que nous avons reconnu impossible. Passons outre, et tâchons de ne pas nous égarer dans nos raisonnemens. La médecine, disons-nous, est aimée pour la santé? — Oui. — La santé est-elle aussi aimée? — Sans doute. — Si elle est aimée, elle l'est pour quelque chose? — Evidemment. — Et pour quelque chose que nous aimons, en suivant le principe que nous venons d'établir? — Sans contredit. — Et cette chose, de son côté, ne sera-t-elle pas aimée pour quelque autre chose que nous aimons aussi? — Oui, vraiment. — Mais n'est-il pas nécessaire de renoncer à cette marche, et d'arriver à quelque principe qui, sans nous faire retomber toujours ainsi d'ami en ami, nous conduise enfin à ce qui est l'ami par excellence, à cet ami pour lequel on peut dire que tout le reste est aimé? — Il le faut. — Je le répète, prenons garde que toutes les autres choses qui, disons-nous, sont aimées pour cet ami par excellence, n'en prennent faussement l'apparence

à nos yeux et ne nous induisent en erreur, tandis que lui seul est l'ami véritable. Examinons un peu. Quand on attache un grand prix à quelque chose, supposons par exemple un père qui préfère son fils à tous les biens du monde; n'y aura-t-il pas quelque autre objet auquel ce père attachera aussi un grand prix par suite de son amour pour son fils? ainsi, vient-il à apprendre qu'il a bu de la ciguë, il fera grand cas du vin, s'il pense que le vin peut sauver son fils? — Certainement. — Il fera grand cas du vase qui contiendra le vin? — Sans doute. — Fera-t-il donc alors plus de cas d'une coupe d'argile ou de trois mesures de vin que de son propre fils? ou ne faut-il pas dire plutôt que tout son amour se porte, non sur les remedes que l'on prépare pour l'enfant, mais sur l'enfant pour lequel on prépare ces remèdes? Cependant nous disons souvent que nous estimons l'or et l'argent; rien n'est plus faux : ce que nous estimons, c'est ce pourquoi nous recherchons l'or, l'argent, et tous les autres biens : n'est-il pas vrai?—Oui.— Ne peut-on pas appliquer le même raisonnement à l'ami? car, en donnant le nom d'ami à ce que nous aimons en vue d'autre chose, nous nous sommes servis, je crois, d'une expression impropre. En effet, le nom d'ami semble n'appar-

tenir réellement qu'à l'objet auquel viennent aboutir toutes les autres prétendues amitiés. — Il a bien l'air d'en être ainsi. — Le véritable ami n'est donc pas ami en vue d'un autre ami? —Non.—Ainsi, que l'ami ne soit pas ami à cause de quelque chose d'ami, voilà qui est hors de discussion. Mais n'aimons-nous pas le bon? — Oui. — Est-ce à raison du mal que le bon est aimé? et si des trois choses de nature différente dont nous avons parlé, le bon, le mauvais, et ce qui n'est ni mauvais ni bon, deux seulement continuaient de subsister, et que la troisième, c'est-à-dire le mauvais, disparût entièrement et n'affectât plus ni le corps ni l'âme, ni aucune des choses que nous reconnaissons n'être ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes, le bon ne deviendrait-il pas alors complètement inutile et sans usage? Si en effet nous n'éprouvions aucune souffrance, nous ne sentirions plus le besoin d'aucun soulagement; et par là il serait évidemment prouvé que c'est à cause du mauvais que nous recherchons et aimons le bon : le bon est en quelque sorte le remède du mauvais, le mauvais est une maladie; or, quand il n'y a pas de maladie, on n'a nul besoin de remèdes. Il est donc dans la nature du bon que l'homme, qui n'est ni bon ni mauvais, ne peut

l'aimer qu'à cause du mal; et que le bon n'a par lui-même aucune utilité. — Il me semble qu'il en est ainsi, répondit Ménexène. — Ainsi, repris-je, cet ami auquel se rapportent toutes les autres choses qui, comme nous le disions, sont aimées en vue d'une autre, ne leur ressemble en rien. Celles-ci en effet sont aimées, à ce que nous prétendons, en vue de quelque chose que nous aimons; mais l'ami véritable paraît être d'une nature tout opposée : d'après ce que nous venons de dire, il est ami à cause de ce qui est ennemi; et si ce qui est ennemi venait à disparaître, il cesserait, à ce qu'il semble, de nous être ami. — Je n'en crois rien, du moins d'après ce que nous avons dit. — Par Jupiter, réponds-moi, Ménexène : supposons que la mal ait entièrement disparu; n'y aura-t-il plus ni faim, ni soif, ni rien de semblable? ou bien au contraire la faim n'existera-t-elle pas toujours, aussi long-temps du moins qu'il y aura des hommes et des animaux, mais sans être jamais nuisible, ainsi que la soif et tous les autres appétits de cette sorte, sans qu'ils puissent jamais devenir mauvais, puisque le mal n'est plus? ou est-ce une question ridicule de demander, qu'y aura-t-il ou que n'y aura-t-il pas alors? — Qui le sait? - Au moins, ce que nous savons, c'est que mainte-

nant l'homme qui a faim tantôt en souffre, tantôt en jouit. N'est-il pas vrai?—Oui.—Et s'il a soif ou s'il éprouve tout autre appétit semblable, ces appétits ne lui font-ils pas tantôt du bien, tantôt du mal, et quelquefois aussi ni l'un ni l'autre? —Sans doute.—Dans le cas où le mal serait détruit, ce qui n'est pas mauvais devrait-il être détruit avec le mal? — Non, vraiment. — Ainsi, les appétits qui ne sont ni bons ni mauvais existeraient encore, lors même que le mal aurait disparu. — Je le crois. — L'appétit et le desir peuvent-ils exister sans l'amour? — Je ne le pense pas. — Il semblerait donc d'après cela que l'on aimerait encore après la destruction du mal. — Certainement. — Si le mal donnait naissance à l'amitié, le mal une fois disparu, l'amitié ne pourrait plus être : car, lorsque la cause cesse, il est impossible que l'effet subsiste. — C'est juste. —Précédemment nous avions admis que celui qui aime aime quelque chose et pour quelque chose; et nous disions alors que c'était à cause du mal que ce qui n'est ni bon ni mauvais aimait le bon. — Oui. — Je crois maintenant apercevoir une autre raison d'aimer et d'être aimé. — Voyons, — Le desir est-il véritablement, comme nous venons de le dire, la cause de l'amitié? Ce qui desire est-il, lorsqu'il desire, ami de ce qui est

desiré? et tous nos raisonnemens précédens sur l'amitié ne sont-ils qu'un long bavardage? — Je le crains. — Et en effet, ce qui desire ne desire-t-il pas ce dont il a besoin? Qu'en dis-tu? — Je le pense. — Ce qui a besoin est ami de ce dont il a besoin? — Sans doute. — On a besoin de ce dont on est privé? — Oui. — Dès-lors, c'est ce qui nous est convenable apparemment qui est l'objet de l'amour, de l'amitié, du desir; cela semble évident, Ménexène et Lysis. — L'un et l'autre en convinrent. — Ainsi vous, par exemple, si vous êtes amis, c'est qu'il existe quelque convenance naturelle entre vous. — Assurément, me répondirent-ils ensemble. — Si quelqu'un, mes amis, en recherche et en aime un autre, il faut qu'il y ait entre lui et l'objet aimé quelque convenance soit d'âme, soit de caractère, soit de mœurs, soit d'extérieur même; autrement il ne le rechercherait pas, et n'aurait pour lui ni amour ni amitié. — Ménexène en convint; mais Lysis garda le silence. — Eh! bien, continuai-je, il est nécessaire que nous aimions ce qui a quelque convenance naturelle avec nous. — Oui. — Il est donc nécessaire que l'amant sincère et véritable soit aimé de l'objet qu'il aime. — Un léger signe de tête indiqua l'assentiment de Ménexène et de

Lysis. Mais Hippothalès était ivre de joie, et son visage changeait à chaque instant de couleur.

Pour moi, voulant examiner la chose de plus près, je repris notre entretien en ces termes : — Si ce qui convient diffère du semblable, nous avons dit, je crois, ce que c'est que l'ami ; mais si ce qui convient ne fait qu'une seule et même chose avec le semblable, comment rejeter maintenant ce que nous avons précédemment admis, que le semblable, en tant que semblable, est inutile au semblable? or, il serait absurde de prétendre que ce qui est inutile peut être ami. Voulez-vous donc, fatigués comme nous sommes de discuter, que nous tombions d'accord et admettions sur-le-champ que le convenable n'est pas la même chose que le semblable? — Soit. — Mais dirons-nous que le bon est convenable à toute chose, et que le mauvais y est étranger; ou bien que le mauvais est convenable au mauvais, le bon au bon, ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui n'est ni mauvais ni bon? — Il nous semble, me dirent-ils, que cette dernière hypothèse est plus juste. — Mais nous voilà, mes enfans, retombés dans la conclusion que nous avions repoussée au commencement : car, à ce compte, l'injuste ne sera pas moins ami de l'injuste et le mauvais du mauvais, que le bon

ne le sera du bon. — Il est vrai. — D'un autre côté, si le bon et le convenable ne sont qu'une même chose, il n'y aura que le bon qui puisse être ami du bon. — C'est juste. — Ici encore, je le crois, nous nous sommes d'avance réfutés nous-mêmes. Ne vous en souvenez-vous pas? — Parfaitement. — Dès-lors à quoi bon prolonger cette discussion? n'est-il pas évident qu'elle ne nous menerait à aucun résultat? Toutefois j'éprouve le besoin d'imiter ces avocats habiles qui, à la fin de leurs plaidoyers, ne manquent jamais de résumer ce qu'ils ont dit. Si donc ni l'aimant, ni l'aimé, ni le semblable, ni le contraire, ni le bon, ni le convenant, ni enfin toutes les choses que nous avons passées en revue, et en vérité le nombre en est si considérable que je ne peux me les rappeler toutes, si rien de tout cela n'est l'ami que nous cherchons, je ne sais plus que dire.

En parlant ainsi, mon intention était d'engager quelqu'un des assistans les plus âgés à prendre la parole. Mais tout-à-coup, semblables à de mauvais génies, les esclaves qui avaient amené Lysis et Ménexène à la palestre survinrent avec les frères de ces jeunes gens, et les appelèrent pour les reconduire chez leurs parens : en effet, il était déjà tard. D'abord

nous voulûmes, ainsi que tous nos auditeurs, obtenir d'eux quelques instans; mais ils n'eurent aucun égard à nos représentations, et se fâchant dans leur langage à demi barbare, ils se mirent à appeler Lysis et Ménexène avec plus d'instance encore. Enfin, comme ils paraissaient avoir un peu bu durant la fête d'Hermès et se trouver hors d'état de nous entendre, vaincus par leur opiniâtreté, nous nous séparâmes. Cependant, au moment où Lysis et Ménexène se retiraient, je leur dis : Jeunes gens, vous et moi, tout vieux que je suis, nous nous sommes peut-être rendus un peu ridicules aujourd'hui; car tous ceux qui nous quittent vont se demander comment il se fait que nous nous croyions amis, vous le voyez, je me mets du nombre, et que pourtant nous n'ayons pu découvrir encore ce que c'est que l'ami.

HIPPIAS,

OU

DU BEAU.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le sophiste Hippias se vante à Socrate d'avoir eu dernièrement à Lacédémone le plus grand succès avec un discours sur les belles occupations * qui conviennent à la jeunesse, et il espère avoir le même succès à Athènes, où il compte faire bientôt une nouvelle lecture de ce discours, à laquelle il invite Socrate. Socrate le remercie, mais il feint de ne pas entendre le sujet du discours d'Hippias, parce qu'il y sera question de belles occupations, c'est-à-dire de belles choses, et qu'il ignore ce que c'est que le beau. Il conjure Hippias de vouloir bien

* Καλῶν ἐπιτηδευμάτων.

le lui enseigner, pour qu'il soit en état de comprendre son discours. Hippias, qui ne saisit pas toute la portée de la question de Socrate, lui donne à la place d'une définition générale des exemples du beau, qu'il confond avec le beau lui-même ; et tout naturellement, pour modèle de la beauté, il lui cite une belle femme. Sur quoi Socrate lui montre aisément qu'il élude la difficulté, qu'une belle femme est belle sans être la beauté elle-même, comme un cheval aussi peut être beau, un vase, et mille autres choses ; et que la vraie question est de savoir pourquoi ces différens objets sont beaux et quel est le caractère commun à tous, qui, se retrouvant dans tous à quelque degré, constitue leur beauté. Hippias cherche alors, au lieu d'un exemple particulier, une qualité générale ; mais ne s'élevant pas bien haut encore, ne sortant pas du cercle de la beauté physique,

quoiqu'il quitte le domaine de la nature pour celui de l'art, il prétend que ce qui rend beaux les objets d'art c'est l'or, et que l'or est de tous les métaux employés par les artistes celui qui donne à leurs ouvrages leur plus grande beauté : opinion qui, pour être comprise du lecteur moderne, exige qu'il se rappelle les procédés et les matériaux de l'art antique. Socrate réfute cette opinion en montrant à Hippias que si l'or est beau, l'ivoire a aussi sa beauté, qu'il est préférable dans certains cas, que souvent même une matière moins précieuse que l'ivoire peut faire un plus bel effet, et qu'on ne peut pas dire d'une manière absolue que là où n'est pas l'or, nulle beauté ne soit possible. L'or n'est donc pas le beau en soi.

Hippias croit beaucoup mieux satisfaire Socrate en se jetant d'un autre côté, et il dit qu'il n'y a rien de plus beau que d'être riche, d'avoir de la santé et de la considé-

ration, de fournir une carrière distinguée, d'arriver à un âge avancé, de mourir plein de jours et d'honneurs, et d'obtenir de la postérité la même vénération dont on a entouré ses pères. Mais, répond Socrate, quand il serait vrai que ces divers caractères contiennent toute la beauté qui est relative à l'homme, ils sont loin d'épuiser l'idée entière du beau. D'abord ils sont étrangers à la nature ; car la nature, qui est immortelle, ne vieillit pas, et n'est pas sujette à la maladie. Il en est de même de l'art. La définition ne s'appliquant ni aux beautés de la nature, ni à celles de l'art, est donc incomplète, même dans les limites du monde visible. Il y a plus, elle ne s'applique point aux dieux ; à cette existence réelle, quoique invisible, qui passe pour le type de la beauté, et que par conséquent la définition devrait embrasser ; car elle doit atteindre tout ce qui est beau, et dans l'hu-

manité, et dans la nature, et dans l'art, et dans la divinité. Toute définition qui n'embrasserait pas le cercle entier des êtres, est d'avance convaincue d'insuffisance et ne peut remplir les conditions d'une définition légitime.

Éclairé peu-à-peu par les objections de Socrate, Hippias essaie enfin de véritables définitions, des définitions générales et abstraites ; et il en propose successivement trois, qui, sans cesse reproduites par les philosophes, combattues ou adoptées offrent dès-lors dans leur premier développement et leur première réfutation un double intérêt, historique et philosophique. Platon, dans la personne de Socrate, parcourt rapidement ces trois définitions, les caractérise avec netteté, et leur oppose des argumens décisifs, dont la force est encore entière aujourd'hui.

1° La première de ces définitions est la

convenance. Elle est vieille, comme on voit, l'opinion qui attribue la beauté à la disposition et à l'arrangement des parties, car c'est là ce que signifie la convenance. Platon répond : Ou les diverses parties sont belles, et alors ce n'est pas leur arrangement qui les fait telles, quoique cet arrangement puisse avoir aussi sa beauté ; ou les parties ne sont pas belles, et alors que peut faire leur arrangement ? Pensons-y bien. Pour que la convenance constitue la beauté, il faut que, de parties qui ne sont pas belles, elle fasse non-seulement un tout qui ait de la beauté, mais un tout dont les parties soient belles, et belles, non d'une beauté apparente et relative, mais d'une beauté réelle et absolue ; car il s'agit ici de ce qui est et non de ce qui paraît beau, de la réalité et non de l'apparence, de la beauté absolue et non de la beauté relative. Il faut à la rigueur que la con-

venance, l'arrangement et la disposition des parties, transforment positivement la laideur en beauté; si elle lui met seulement un masque, la convenance n'est alors qu'une tromperie en fait de beauté et non la beauté elle-même, et la définition est incomplète et vicieuse.

2° Le beau, c'est l'utile. Mais utile à quoi, demande Platon, à quel usage et dans quel but? Sans doute tout ce qui ne sert à rien, ce qui n'a en soi le pouvoir de rien produire, est indigne du nom de beau; mais par cela seul qu'un homme ou une chose a le pouvoir de produire quelque effet et de tendre à un but, suit-il de là que cet homme ou cette chose soit belle alors même qu'elle ne menerait à rien de bon, et produirait même du mal? Il est clair que l'utile n'étant qu'un moyen, un moyen relatif à un but, c'est la bonté du but qui mesure la beauté du moyen, de sorte qu'il ne faut pas dire

que le beau est ce qui est utile, mais ce qui est utile à une bonne fin, c'est-à-dire ce qui est avantageux, c'est-à-dire encore ce qui est bien.

Vous croyez que Platon va s'arrêter à cette définition qu'il a lui-même suggérée à l'interlocuteur, et qui semble si bien d'accord avec la théorie platonicienne, qui, n'admettant de vraiment utile que ce qui est bien ou conduit au bien, et de beau que le bien même ou ce qui en porte l'empreinte, confond dans une seule idée l'utile, le bien et le beau*. Mais, tout au contraire, cette définition, savoir que le beau est ce qui est utile, avantageux, capable de produire quelque bien, loin de trouver grâce aux yeux de Platon par son rapport avec sa propre théorie, est traitée ici avec une sévérité telle qu'elle semble au premier coup-

* *Voyez* l'argument du Gorgias, tom. III, pag. 147.

d'œil une injustice et même une contradiction. L'intelligence de ce passage controversé ne peut être empruntée qu'à un examen plus approfondi de la vraie théorie de Platon, et de la définition dont il s'agit. Cette définition ressemble bien un peu, il est vrai, à la théorie platonicienne, mais cette ressemblance n'est qu'apparente et couvre une différence essentielle. D'abord, à la rigueur, les termes même dans lesquels la définition est exprimée excluent l'identité du beau et du bien : car, selon cette définition, le beau est ce qui produit le bien; il est par conséquent la cause du bien; il en diffère donc de toute la différence qui sépare la cause de l'effet; donc le beau n'est pas le bien. Mais cette réponse ne s'adresse qu'à l'énoncé de la définition. Il faut aller plus avant. Si l'on veut mettre entre le beau et le bien la relation de la cause à l'effet, de l'antécédent au conséquent, comme le fait la

définition, la cause, dans la vraie théorie de Platon, ce serait le bien, et le beau en serait l'effet, le développement et la forme; tandis que dans la définition ici réfutée, les mots semblent attribuer au beau l'antériorité et la qualité de cause, et rabaisser le bien au rang de l'effet : ce qui, d'un côté, fait du bien une simple conséquence, un résultat d'un principe autre que lui-même, c'est-à-dire détruit son indépendance, et en même temps donne au beau une primitivité, une puissance créatrice que la raison lui enlève aisément pour le laisser alors flotter sans aucune base. La contradiction reprochée à Platon n'est donc qu'apparente, et c'est précisément dans l'intérêt de sa vraie théorie qu'il combat la définition d'Hippias, et la combat avec une sévérité impitoyable, parce qu'on pourrait la confondre avec la sienne, et qu'elle en diffère essentiellement.

3° Le beau, c'est le plaisir que nous don-

nent les perceptions de l'ouïe et de la vue. C'est encore là aujourd'hui la doctrine des partisans de la philosophie des sens, en matière de beauté. Ils réduisent toute l'idée du beau à une sensation; seulement ils empruntent cette sensation aux sens de l'ouïe et de la vue; et on ne peut nier en effet que ce ne soit surtout par ces deux sens que nous percevons les sensations qui sont pour nous l'occasion de la conception du beau dans la nature. Mais outre que les sensations de la vue et de l'ouïe ne sont que l'occasion et non le principe de la notion de la beauté dans l'ordre de la nature, il est absurde de vouloir ramener à cette seule explication toutes les autres espèces de beauté : la beauté des actions, par exemple, et en général la beauté morale. Il faudrait soutenir que toute beauté morale est réductible à la beauté physique; en un mot il faudrait mettre en avant un système général de sensualisme cent fois

réfuté par Platon. — Ensuite à quel titre les plaisirs de l'ouïe et de la vue contiendraient-ils la notion du beau? Ce ne peut être qu'à titre de plaisir en général, ou à titre de plaisir propre au sens particulier de la vue et de l'ouïe. Or, si c'est en tant que plaisir indépendamment des sens particuliers qui le donnent, il faut dire que toute espèce de sensation agréable contiendra aussi la notion du beau, pourvu qu'elle soit agréable, fût-ce même les sensations les plus grossières, le plaisir étant égal à lui-même dans sa nature, et ne pouvant différer que dans ses degrés; ou si c'est à titre de plaisir venu des sens particuliers de la vue et de l'ouïe, il faut expliquer ce qu'il peut y avoir de commun dans ces deux sens pour y trouver la notion commune du beau. Si la vue comme telle nous révèle la beauté, elle exclut l'ouïe; ou si c'est l'ouïe, elle exclut la vue. Qu'y a-t-il donc qui soit commun à ces deux choses, et en même

temps propre à chacune d'elles, pour expliquer la beauté qui doit être propre à chacune et en même temps commune à toutes deux ? Que l'on cherche bien, et l'on trouvera qu'il n'y a de propre et de commun à-la-fois aux sensations agréables de la vue et de l'ouïe, que cette qualité, savoir d'être agréable, c'est-à-dire le plaisir, et nous retombons alors dans la première hypothèse. On insiste, et l'on dit que les sensations de la vue et de l'ouïe, indépendamment du plaisir, ont cela de particulier à elles, exclusivement à toutes les autres sensations, de donner un plaisir sans mélange de peine; or le plaisir sans mélange de peine, ce n'est pas seulement le plaisir, c'est le bien lui-même. Mais c'est retomber ou dans la théorie du beau considéré comme utile, théorie déjà détruite, ou dans celle du beau considéré comme cause du bien, théorie que Platon a déjà réfutée, et sur laquelle il re-

vient ici pour l'accabler de nouveau, comme destructive de sa théorie favorite de l'identité du bien et du beau, à laquelle il immole successivement toutes les théories et qu'il élève au-dessus d'elles sans la démontrer ni la développer, ni même l'avouer directement.

L'Hippias appartient à la même classe de dialogues que le Lysis, et nous aurions pu y signaler aussi et y suivre les procédés et la marche de la dialectique platonicienne; mais nous avons préféré nous occuper ici du fond plus encore que de la forme; pour celle-là, nous renvoyons à l'argument qui précède. D'ailleurs, l'Hippias ne se rapporte au Lysis que d'une manière générale, comme un dialogue réfutatif à un dialogue de même genre; mais il a des rapports plus réels et plus particuliers avec l'Euthyphron. C'est tout-à-fait la même composition, le même caractère philosophique et dramati-

que, et on n'y peut méconnaître deux ouvrages du même âge et de la même main, du même penseur et du même artiste. L'Hippias est tout négatif, il est vrai, mais comme beaucoup d'autres dialogues, et même ici une solution positive est à-peu-près indiquée; la réfutation est rapide, et souvent subtile en apparence, mais toujours solide en réalité; et la composition, dans sa brièveté, a de la grandeur, une méthode parfaite, et un vif intérêt, puisque dans ce court dialogue se trouvent presque toutes les solutions que la philosophie peut proposer sur la question du beau, successivement présentées dans leur ordre de vraisemblance et d'importance, d'abord une solution purement physique et des exemples au lieu de généralités philosophiques, puis des tentatives d'abstractions tour-à-tour convaincues d'être incomplètes, et de n'atteindre qu'un

côté du sujet, au lieu de l'embrasser tout entier; enfin tous les vices de l'école sensualiste des sophistes, soit pour la méthode, soit pour le fond des idées, exposés graduellement avec une lumière et une vigueur toujours croissante. Pour être concentrée dans un étroit espace et pour ainsi dire ramassée sur elle-même, la force de l'Hippias n'en est pas moins réelle, et le fond simple et riche de ce petit dialogue eût porté aisément les plus grands développemens, s'il eût plu à l'auteur de s'y livrer, et nous les eussions ici facilement tirés nous-mêmes si la brièveté de l'ouvrage original ne nous eût imposé la loi de resserrer cet argument dans de justes limites.

HIPPIAS,

OU

DU BEAU.

SOCRATE, HIPPIAS.

SOCRATE.

O SAGE et excellent Hippias, combien il y a que tu n'es venu à Athènes!

HIPPIAS.

En vérité, Socrate, je n'en ai pas eu le loisir. Lorsque l'Élide a quelque affaire à traiter avec une autre cité, elle s'adresse toujours à moi préférablement à tout autre citoyen, et me choisit pour son envoyé, persuadée que personne n'est plus capable de bien juger, et de lui faire un rapport fidèle des choses qui lui sont dites de la part de chaque ville. J'ai donc été souvent député en différentes villes, mais le plus souvent à Lacédémone, et pour

un plus grand nombre d'affaires très importantes. C'est pour cette raison, puisque tu veux le savoir, que je viens rarement en ces lieux.

SOCRATE.

Voilà ce que c'est, Hippias, d'être un homme vraiment sage et accompli; car d'abord tu es en état de procurer aux jeunes gens des avantages bien autrement précieux que l'argent qu'ils te donnent en grande quantité; et ensuite tu peux rendre à ta patrie de ces services capables de tirer un homme de la foule, et de lui acquérir de la renommée. Cependant, Hippias, quelle peut être la cause pour laquelle ces anciens, dont les noms sont si célèbres pour leur sagesse, un Pittacus, un Bias, un Thalès de Milet, et ceux qui sont venus depuis, jusqu'à Anaxagoras, se sont tous ou presque tous éloignés des affaires publiques?

HIPPIAS.

Quelle autre raison, Socrate, penses-tu qu'on puisse alléguer, si ce n'est leur impuissance à embrasser à-la-fois les affaires de l'état et celles des particuliers?

SOCRATE.

Quoi donc! au nom de Jupiter! est-ce que, comme les autres arts se sont perfectionnés, et

que les ouvriers du temps passé sont des ignorans auprès de ceux d'aujourd'hui, nous dirons aussi que votre art, à vous autres sophistes, a fait les mêmes progrès, et que ceux des anciens qui s'appliquaient à la sagesse n'étaient rien en comparaison de vous?

HIPPIAS.

Rien n'est plus vrai.

SOCRATE.

Ainsi, Hippias, si Bias revenait maintenant au monde, il paraîtrait ridicule auprès de vous, à-peu-près comme les sculpteurs disent que Dédale se ferait moquer, si de nos jours il faisait des ouvrages tels que ceux qui lui ont acquis tant de célébrité.

HIPPIAS.

Au fond, Socrate, la chose est comme tu dis; cependant j'ai coutume de louer les anciens et nos devanciers plus que les sages de ce temps, car si je suis en garde contre la jalousie des vivans, je redoute aussi l'indignation des morts.

SOCRATE.

C'est fort bien pensé et raisonné, Hippias, à ce qu'il me semble. Et je puis aussi te rendre témoignage que tu dis vrai, et que ton art s'est réellement perfectionné pour la capacité de join-

dre l'administration des affaires publiques aux affaires particulières. En effet, le fameux Gorgias, sophiste de Léontium, est venu ici avec le titre d'envoyé de sa ville, comme le plus capable de tous les Léontins de traiter les affaires d'état. Il s'est fait beaucoup d'honneur en public par son éloquence; et, dans le particulier, en donnant des leçons et en conversant avec les jeunes gens, il a amassé et emporté de grosses sommes d'argent de cette ville. Veux-tu un autre exemple? Notre ami Prodicus a souvent été député par ses concitoyens auprès de beaucoup de villes, et, en dernier lieu, étant venu, il y a peu de temps, de Céos à Athènes, il a parlé dans le sénat avec de grands applaudissemens; et donnant chez lui des leçons et s'entretenant avec notre jeunesse, il en a tiré des sommes prodigieuses *. Parmi les anciens sages, aucun n'a cru devoir exiger de l'argent pour prix de ses leçons, ni faire montre de son savoir devant toutes sortes de personnes, tant ils étaient simples, et savaient peu le mérite de l'argent. Mais les deux sophistes que je viens de nommer ont plus gagné d'argent avec leur sagesse

* Voyez le *Cratyle*, l'*Axiochus*; et Aristote, Rhétor. III. 14.

qu'aucun ouvrier n'en a retiré de quelque art que ce soit; et Protagoras, avant eux, avait fait la même chose.

HIPPIAS.

Je vois bien, Socrate, que tu n'entends pas le fin de notre profession : si tu savais combien elle m'a valu d'argent, tu en serais étonné; et pour ne point parler du reste, étant une fois allé en Sicile lorsque Protagoras y était et y jouissait d'une grande réputation, quoiqu'il eût déjà un certain âge et que je fusse beaucoup plus jeune que lui, j'amassai en fort peu de temps plus de cent cinquante mines, et plus de vingt mines d'un seul petit endroit qu'on appelle Inycum. De retour chez moi, je donnai cette somme à mon père, qui en fut surpris et frappé ainsi que nos autres concitoyens; et je crois avoir gagné seul plus d'argent que deux autres sophistes ensemble, quels qu'ils puissent être.

SOCRATE.

En vérité, Hippias, voilà une belle et grande preuve de ta sagesse, de celle des hommes de notre siècle, et de leur supériorité à cet égard sur les anciens. Il faut convenir, d'après ce que tu dis, que l'ignorance de vos devanciers était extrême, puisqu'on rapporte qu'il est arrivé à

Anaxagoras lui-même tout le contraire de ce qui vous arrive. Ses parens lui ayant laissé de grands biens, il les négligea et les laissa périr entièrement, tant sa sagesse était insensée. On raconte des traits à-peu-près semblables d'autres anciens. Il me paraît donc que c'est là une marque bien claire de l'avantage que vous avez sur eux du côté de la sagesse. C'est aussi le sentiment commun, qu'il faut que le sage soit principalement sage pour lui-même; et la fin d'une pareille sagesse est d'amasser le plus d'argent que l'on peut. Mais en voilà assez là-dessus. Dis-moi encore une chose : de toutes les villes où tu as été, quelle est celle dont tu as rapporté de plus grosses sommes? Il ne faut pas le demander; c'est sans doute Lacédémone, où tu es allé plus que partout ailleurs.

HIPPIAS.

Non, par Jupiter, Socrate.

SOCRATE.

Que dis-tu là? Est-ce de cette ville que tu aurais tiré le moins d'argent?

HIPPIAS.

Je n'en ai jamais tiré une obole.

SOCRATE.

Voilà une chose bien étrange et qui tient du prodige, Hippias. Dis-moi, je te prie, n'aurais-

tu point assez de sagesse pour rendre meilleurs du côté de la vertu ceux qui te fréquentent et prennent tes leçons?

HIPPIAS.

J'en ai de reste pour cela, Socrate.

SOCRATE.

Est-ce donc que tu étais en état de rendre meilleurs les enfans des Inyciens, et que tu ne pouvais en faire autant des enfans des Spartiates?

HIPPIAS.

Il s'en faut de beaucoup.

SOCRATE.

C'est apparemment que les Siciliens sont curieux de devenir meilleurs, et que les Lacédémoniens ne s'en soucient pas *.

HIPPIAS.

Au contraire, Socrate, les Lacédémoniens n'ont rien plus à cœur.

SOCRATE.

Auraient-ils par hasard fui ton commerce, faute d'argent?

HIPPIAS.

Nullement; ils en ont en abondance.

* Les Siciliens étaient célèbres pour leur mollesse, les Lacédémoniens pour leur austérité.

SOCRATE.

Puisque les Lacédémoniens désirent devenir meilleurs, qu'ils ont de l'argent, et que tu peux leur être infiniment utile à cet égard, pourquoi donc ne t'ont-ils pas renvoyé chargé d'argent? Cela ne viendrait-il point de ce que les Lacédémoniens élèvent mieux leurs enfans que tu ne ferais? Est-ce là ce que nous dirons, et en conviens-tu?

HIPPIAS.

J'en suis bien éloigné.

SOCRATE.

N'aurais-tu pu réussir à persuader aux jeunes gens de Lacédémone qu'en s'attachant à toi ils avanceraient plus dans la vertu qu'auprès de leurs parens? ou bien n'as-tu pu mettre dans l'esprit de leurs pères que, pour peu qu'ils prissent intérêt à leurs enfans, ils devaient t'en confier l'éducation, plutôt que de s'en charger eux-mêmes? Sans doute qu'ils n'enviaient point à leurs enfans le bonheur de devenir aussi vertueux qu'il est possible?

HIPPIAS.

Non, je ne le pense pas.

SOCRATE.

Lacédémone est pourtant une ville bien policée.

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais, dans les villes bien policées, la vertu est ce qu'on estime le plus.

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Personne au monde n'est d'ailleurs plus capable que toi de l'enseigner aux autres.

HIPPIAS.

Personne, Socrate.

SOCRATE.

Celui qui saurait parfaitement apprendre à monter à cheval ne serait-il pas considéré en Thessalie plus qu'en nul autre endroit de la Grèce? et n'est-ce pas là qu'il amasserait le plus d'argent, ainsi que partout où l'on aurait de l'ardeur pour cet exercice?

HIPPIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Et un homme capable d'enseigner les sciences les plus propres à inspirer la vertu ne sera point honoré principalement à Lacédémone, et dans toute autre ville grecque gouvernée par de bonnes lois? il n'en retirera pas, s'il le veut, plus

d'argent que de nulle autre part? Et tu crois, mon cher, qu'il fera plutôt fortune en Sicile et à Inycum? Te croirai-je en cela, Hippias? car si tu l'ordonnes, il faudra bien te croire.

HIPPIAS.

Ce n'est point l'usage, Socrate, à Lacédémone de toucher aux lois, ni de donner aux enfans une autre éducation que celle qui est établie.

SOCRATE.

Comment dis-tu? l'usage n'est point à Lacédémone d'agir sagement, mais de faire des fautes?

HIPPIAS.

Je n'ai garde de dire cela, Socrate.

SOCRATE.

N'agiraient-ils pas sagement s'ils donnaient à leurs enfans une éducation meilleure, au lieu d'une moins bonne?

HIPPIAS.

J'en conviens; mais la loi ne permet pas chez eux d'élever les enfans suivant une mode étrangères. Sans cela, je puis te garantir que si quelqu'un avait jamais reçu de l'argent à Lacédémone pour former la jeunesse, j'en aurais reçu plus que personne : ils se plaisent à m'entendre et m'applaudissent; mais,

comme je viens de dire, la loi est contre moi.

SOCRATE.

Par la loi, Hippias, entends-tu ce qui est nuisible ou salutaire à une ville?

HIPPIAS.

On ne fait des lois, ce me semble, qu'en vue de leur utilité; mais elles nuisent quelquefois quand elles sont mal faites.

SOCRATE.

Quoi! les législateurs, en faisant des lois, ne les font-ils point pour le plus grand bien de l'état? et sans cela n'est-il pas impossible qu'un état soit bien policé?

HIPPIAS.

Tu as raison.

SOCRATE.

Lors donc que ceux qui entreprennent de faire des lois en manquent le but, qui est le bien, ils manquent ce qui est légitime et la loi elle-même. Qu'en penses-tu?

HIPPIAS.

A prendre la chose à la rigueur, Socrate, cela est vrai; mais les hommes n'ont point coutume de l'entendre ainsi.

SOCRATE.

De qui parles-tu, Hippias? des hommes instruits, ou des ignorans?

HIPPIAS.

Du grand nombre.

SOCRATE.

Mais ce grand nombre connaît-il la vérité?

HIPPIAS.

Pas du tout.

SOCRATE.

Ceux qui la connaissent regardent sans doute le plus utile comme plus légitime en soi pour tous les hommes que ce qui est moins utile. Ne l'accordes-tu pas?

HIPPIAS.

Oui, plus légitime, je te l'accorde.

SOCRATE.

Et les choses sont en effet comme les personnes instruites les conçoivent?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Or il est plus utile, à ce que tu dis, pour les Lacédémoniens d'être élevés selon ton plan d'éducation, quoiqu'il soit étranger, que suivant le plan reçu chez eux.

HIPPIAS.

Et je dis vrai.

SOCRATE.

N'avoues-tu pas aussi, Hippias, que ce qui est plus utile est plus légitime?

HIPPIAS.

J'en suis convenu en effet.

SOCRATE.

Donc, selon tes principes, il est plus légitime pour les enfans de Lacédémone d'être élevés par Hippias, et moins légitime d'être élevés par leurs parens, si réellement ton éducation doit leur être plus utile.

HIPPIAS.

Elle le serait, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi les Lacédémoniens pèchent contre la loi lorsqu'ils refusent de te donner de l'argent et de te confier leurs enfans.

HIPPIAS.

Je te l'accorde; aussi bien il me paraît que tu parles pour moi, et j'aurais tort de te contredire.

SOCRATE.

Voilà donc, mon cher ami, les Lacédémoniens convaincus de violer les lois *, et cela sur les objets les plus importans, eux qui passent

* En grec, *légitime* et *légal* ne sont qu'un seul mot, νομίμον; et παρανομεῖν signifie également violer la loi en soi, et violer les lois positives. Il a fallu dans la conclusion se servir en français d'expressions différentes.

pour le mieux policé de tous les peuples. Mais, au nom des dieux, Hippias, en quelle occasion t'applaudissent-ils et t'écoutent-ils avec plaisir? C'est apparemment quant tu leur parles du cours des astres et des révolutions célestes, toutes choses que tu connais mieux que personne? *

HIPPIAS.

Point du tout : ils ne peuvent supporter ces sciences.

SOCRATE.

C'est donc sur la géométrie qu'ils aiment à t'entendre discourir?

HIPPIAS.

Nullement : la plupart d'entre eux ne savent pas même compter, pour ainsi dire.

SOCRATE.

Par conséquent, il s'en faut bien qu'ils t'écoutent volontiers, quand tu expliques l'art du calcul.

HIPPIAS.

Oui, certes, il s'en faut bien.

SOCRATE.

C'est sans doute sur les choses qu'aucun homme n'a distinguées avec plus de précision que toi,

* Voyez le *Protagoras*, t. III, et le *second Hippias*.

la valeur des lettres et des syllabes *, des harmonies et des mesures?

HIPPIAS.

De quelles harmonies, mon cher, et de quelles lettres parles-tu?

SOCRATE.

Sur quoi donc se plaisent-ils à t'entendre et t'applaudissent-ils? Dis-le-moi toi-même, puisque je ne saurais le deviner.

HIPPIAS.

Lorsque je leur parle, Socrate, de la généalogie des héros et des grands hommes, de l'origine des villes, et de la manière dont elles ont été fondées dans les premiers temps, et en général de toute l'histoire ancienne, c'est alors qu'ils m'écoutent avec le plus grand plaisir; de façon que, pour les satisfaire, j'ai été obligé d'étudier et d'apprendre avec soin tout cela.

SOCRATE.

En vérité, Hippias, tu es heureux que les Lacédémoniens ne prennent pas plaisir à entendre nommer de suite tous nos archontes depuis Solon; sans quoi tu aurais pris bien de la peine à te mettre tous ces noms dans la tête.

* Voyez le *second Hippias*.

HIPPIAS.

Quelle peine, Socrate? je n'ai qu'à entendre une seule fois cinquante noms, je les répéterai par cœur.

SOCRATE.

Tu dis vrai : je ne faisais pas attention que tu possèdes l'art de la mnémonique *. Je conçois donc que c'est avec beaucoup de raison que les Lacédémoniens se plaisent à tes discours, toi qui sais tant de choses, et qu'ils s'adressent à toi, comme les enfans aux vieilles femmes, pour leur faire des contes divertissans.

HIPPIAS.

Je t'assure, Socrate, que je m'y suis fait dernièrement beaucoup d'honneur, en exposant quelles sont les belles occupations auxquelles un jeune homme doit s'appliquer; car j'ai composé là-dessus un fort beau discours, écrit avec le plus grand soin. En voici le sujet et le commencement. Je suppose qu'après la prise de Troie, Néoptolème, s'adressant à Nestor, lui demande quels sont les beaux exercices qu'un jeune homme doit cultiver pour rendre son nom célèbre. Nestor après cela prend la parole, et lui propose je ne sais combien de pratiques tout-

* Voyez le *second Hippias*.

à-fait belles. J'ai lu ce discours en public à Lacédémone, et je dois le lire ici dans trois jours à l'école de Phidostrate, avec beaucoup d'autres morceaux qui méritent d'être entendus : je m'y suis engagé à la prière d'Eudicos, fils d'Apémante. Tu me feras plaisir de t'y rendre, et d'amener avec toi d'autres personnes en état d'en juger.

SOCRATE.

Cela sera, s'il plaît à Dieu, Hippias*. Pour le présent, réponds à une petite question que j'ai à te faire à ce sujet, et que tu m'as rappelée à l'esprit fort à propos. Il n'y a pas long-temps, mon cher ami, que, causant avec quelqu'un, et blâmant certaines choses comme laides, et en approuvant d'autres comme belles, il m'a jeté dans un grand embarras par ses questions insultantes. Socrate, m'a-t-il dit, d'où connais-tu donc les belles choses et les laides? Voyons un peu : pourrais-tu me dire ce que c'est que le beau? Moi, je fus assez sot pour demeurer interdit, et je ne sus quelle bonne réponse lui faire. Au sortir de cet entretien, je me suis mis en colère contre moi-même, me reprochant mon ignorance, et me suis bien promis que

* Cet endroit annonce le lieu, l'occasion, et les personnages du second Hippias.

le premier de vous autres sages que je rencontrerais, je me ferais instruire, et qu'après m'être bien exercé, j'irais retrouver mon homme et lui présenter de nouveau le combat. Ainsi tu viens, comme je disais, fort à propos. Enseigne-moi à fond, je te prie, ce que c'est que le beau, et tâche de me répondre avec la plus grande précision, de peur que cet homme ne me confonde de nouveau, et que je lui apprête à rire pour la seconde fois. Car sans doute tu sais tout cela parfaitement; et, parmi tant de connaissances que tu possèdes, celle-ci est apparemment une des moindres?

HIPPIAS.

Oui, Socrate, une des moindres; ce n'est rien en vérité.

SOCRATE.

Tant mieux, je l'apprendrai facilement, et personne désormais ne se moquera de moi.

HIPPIAS.

Personne, j'en réponds. Ma profession, sans cela, n'aurait rien que de commun et de méprisable.

SOCRATE.

Par Junon, tu m'annonces une bonne nouvelle, Hippias, s'il est vrai que nous puissions venir à bout de cet homme. Mais ne te gêne-

rai-je pas si, faisant ici son personnage, j'attaque tes discours à mesure que tu répondras, afin de m'exercer davantage? car je m'entends assez à faire des objections; et, si cela t'est indifférent, je veux te proposer mes difficultés, pour être plus ferme dans ce que tu m'apprendras.

HIPPIAS.

Argumente, j'y consens : aussi bien, comme je t'ai dit, cette question n'est pas d'importance; et je te mettrais en état d'en résoudre de bien plus difficiles, de façon qu'aucun homme ne pourrait te réfuter.

SOCRATE.

Tu me charmes, en vérité. Allons, puisque tu le veux bien, je vais me mettre à sa place, et tâcher de t'interroger.

Si tu récitais en sa présence ce discours que tu as, dis-tu, composé sur les belles occupations, après l'avoir entendu, et au moment que tu cesserais de parler, il ne manquerait pas de t'interroger avant toutes choses sur le beau (car telle est sa manie), et il te dirait : Étranger d'Élis, n'est-ce point par la justice que les justes sont justes? Réponds, Hippias, comme si c'était lui qui te fît cette demande.

HIPPIAS.

Je réponds que c'est par la justice.

SOCRATE.

La justice n'est-elle pas quelque chose de réel?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

N'est-ce point aussi par la sagesse que les sages sont sages, et par le bien que tout ce qui est bon est bon?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Cette sagesse et ce bien sont des choses réelles, et tu ne diras pas apparemment qu'elles n'existent point?

HIPPIAS.

Qui pourrait le dire?

SOCRATE.

Toutes les belles choses pareillement ne sont-elles point belles par le beau?

HIPPIAS.

Oui, par le beau.

SOCRATE.

Ce beau est aussi quelque chose de réel, sans doute?

HIPPIAS.

Certainement.

SOCRATE.

Étranger, poursuivra-t-il, dis-moi donc ce que c'est que ce beau.

HIPPIAS.

Celui qui fait cette question, Socrate, veut-il qu'on lui apprenne autre chose, sinon qu'est-ce qui est beau?

SOCRATE.

Ce n'est pas là ce qu'il demande, ce me semble, Hippias, mais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.

Et quelle différence y a-t-il entre ces deux questions?

SOCRATE.

Est-ce qu'il ne te paraît pas qu'il y en ait?

HIPPIAS.

Non, il n'y en a point.

SOCRATE.

Il est évident que tu sais cela mieux que moi. Cependant fais attention, mon cher. Il te demande, non pas qu'est-ce qui est beau, mais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.

Je comprends, mon cher ami : je vais lui dire ce que c'est que le beau, et il n'aura rien à répliquer. Tu sauras donc, puisqu'il faut te dire la vérité, que le beau c'est une belle fille.

SOCRATE.

Par le chien, Hippias, voilà une belle et brillante réponse. Si je réponds ainsi, aurai-je répondu, et répondu juste à la question, et n'aura-t-on rien à répliquer?

HIPPIAS.

Comment le ferait-on, Socrate, puisque tout le monde pense de même, et que ceux qui entendront ta réponse te rendront tous témoignage qu'elle est bonne?

SOCRATE.

Soit, je le veux bien. Voyons, Hippias, que je répète en moi-même ce que tu viens de dire. Cet homme m'interrogera à-peu-près de cette manière : Socrate, réponds-moi : toutes les choses que tu appelles belles ne sont-elles pas belles, en supposant qu'il y a quelque chose de beau par soi-même? Et moi, je lui répondrai qu'en supposant que le beau est une belle fille, on a trouvé ce par quoi toutes ces choses sont belles.

HIPPIAS.

Crois-tu qu'il entreprenne après cela de te prouver que ce que tu donnes pour beau ne l'est point; ou s'il l'entreprend, qu'il ne se couvrira pas de ridicule?

SOCRATE.

Je suis bien sûr, mon cher, qu'il l'entrepren-

dra; mais s'il se rend ridicule par là, c'est ce que la chose elle-même fera voir. Je veux néanmoins te faire part de ce qu'il me dira.

HIPPIAS.

Voyons.

SOCRATE.

Que tu es plaisant, Socrate! me dira-t-il. Une belle cavale n'est-elle pas quelque chose de beau, puisque Apollon lui-même l'a vantée dans un de ses oracles? Que répondrons-nous, Hippias? N'accorderons-nous pas qu'une cavale est quelque chose de beau, je veux dire une cavale qui soit belle? Car, comment oser soutenir que ce qui est beau n'est pas beau?

HIPPIAS.

Tu dis vrai, Socrate, et le dieu a très bien parlé. En effet, nous avons chez nous des cavales parfaitement belles.

SOCRATE.

Fort bien, dira-t-il. Mais quoi! une belle lyre n'est-elle pas quelque chose de beau? En conviendrons-nous, Hippias?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Cet homme me dira après cela, j'en suis à-peu-près sûr, je connais son humeur : Quoi donc,

mon cher ami, une belle marmite n'est-elle pas quelque chose de beau?

HIPPIAS.

Quel homme est-ce donc là, Socrate? Qu'il est mal appris d'oser employer des termes si bas dans un sujet si noble!

SOCRATE.

Il est ainsi fait, Hippias. Il ne faut point chercher en lui de politesse : c'est un homme grossier, qui ne se soucie que de la vérité. Il faut pourtant lui répondre; et je vais dire le premier mon avis. Si une marmite est faite par un habile potier; si elle est unie, ronde et bien cuite, comme sont quelques-unes de ces belles marmites à deux anses, qui tiennent six mesures, et sont faites au tour; si c'est d'une pareille marmite qu'il veut parler, il faut avouer qu'elle est belle. Car comment dirions-nous que ce qui est beau n'est pas beau?

HIPPIAS.

Cela ne se peut, Socrate.

SOCRATE.

Une belle marmite est donc aussi quelque chose de beau? dira-t-il. Réponds.

HIPPIAS.

Mais, oui, Socrate, je le crois. Ce meuble, à la vérité, est beau quand il est bien travaillé; mais

tout ce qui est de ce genre ne mérite pas d'être appelé beau, si tu le compares avec une belle cavale, une belle fille, et toutes les autres belles choses.

SOCRATE.

A la bonne heure. Je comprends maintenant comment il nous faut répondre à celui qui nous fait ces questions. Mon ami, lui dirons-nous, ignores-tu combien est vrai le mot d'Héraclite, que le plus beau des singes est laid si on le compare à l'espèce humaine? De même la plus belle des marmites, comparée avec l'espèce des filles, est laide, comme dit le sage Hippias. N'est-ce pas là ce que nous lui répondrons, Hippias?

HIPPIAS.

Oui, Socrate, c'est très bien répondu.

SOCRATE.

Un peu de patience, je te prie; voici à coup sûr ce qu'il ajoutera : Quoi, Socrate! n'arrivera-t-il pas aux filles, si on les compare avec des déesses, la même chose qu'aux marmites si on les compare avec des filles? La plus belle fille ne paraîtra-t-elle pas laide en comparaison? Et n'est-ce pas aussi ce que dit Héraclite que tu cites, que l'homme le plus sage ne paraîtra qu'un singe vis-à-vis de Dieu, pour la sagesse, la beauté et tout le reste? Accorderons-nous, Hippias,

que la plus belle fille est laide, comparée aux déesses?

HIPPIAS.

Qui pourrait aller là contre, Socrate?

SOCRATE.

Si nous lui faisons cet aveu, il se mettra à rire, et me dira : Socrate, te rappelles-tu la question que je t'ai faite? Oui, répondrai-je; tu m'as demandé ce que c'est que le beau. Et puis, reprendra-t-il, étant interrogé sur le beau, tu me donnes pour belle une chose qui, de ton propre aveu, n'est pas plutôt belle que laide? Il y a bien apparence, lui dirai-je. Ou que me conseilles-tu, mon cher ami, de lui répondre?

HIPPIAS.

Réponds, comme tu l'as fait avec raison, que l'espèce humaine n'est pas belle en comparaison des dieux.

SOCRATE.

Mais, poursuivra-t-il, si je t'avais demandé, au commencement, qu'est-ce qui est en même temps beau et laid, et que tu m'eusses fait cette réponse, n'aurais-tu pas bien répondu? Te semble-t-il encore que le beau par soi-même, qui orne et rend belles toutes les autres choses du moment qu'elles en participent, soit une fille, une cavale, une lyre?

HIPPIAS.

Si c'est là, Socrate, ce qu'il veut savoir, rien n'est plus aisé que de lui dire ce que c'est que ce beau qui sert d'ornement à tout le reste, et dont la présence embellit toutes choses. Cet homme, à ce que je vois, est un imbécille, qui ne se connaît pas du tout en beauté. Tu n'as qu'à lui répondre : Ce beau que tu me demandes n'est autre que l'or; il sera bien embarrassé, et ne s'avisera pas de te rien répliquer; car nous savons tous que partout où l'or se trouve, ce qui paraissait laid auparavant paraîtra beau dès que l'or lui servira d'ornement.

SOCRATE.

Tu ne connais pas l'homme, Hippias; tu ignores jusqu'à quel point il est difficile, et combien il a de peine à se rendre à ce qu'on lui dit.

HIPPIAS.

Qu'est-ce que cela fait, Socrate? Il faut, bon gré mal gré, qu'il se rende à une raison quand elle est bonne, ou, sinon, qu'il se couvre de ridicule.

SOCRATE.

Hé bien, mon cher, bien loin de se rendre à cette réponse, il s'en moquera et me dira : Insensé

que tu es, penses-tu que Phidias fût un mauvais artiste? Bien au contraire, lui répondrai-je, ce me semble.

HIPPIAS.

Et tu auras raison.

SOCRATE.

Je le crois; mais lorsque j'aurai reconnu que Phidias est un habile sculpteur, mon homme répondra : Quoi donc! Phidias, à ton avis, n'avait nulle idée de ce beau dont tu parles? Pourquoi? lui dirai-je. C'est, continuera-t-il, parce qu'il n'a point fait d'or les yeux de sa Minerve, ni son visage, ni ses pieds, ni ses mains, bien que tout cela étant d'or dût paraître très beau; mais d'ivoire. Il est évident qu'il n'a fait cette faute que par ignorance, ne sachant pas que c'est l'or qui embellit toutes les choses dans lesquelles il entre. Lorsqu'il nous parlera de la sorte, que lui répondrons-nous, Hippias?

HIPPIAS.

Cela n'est pas difficile. Nous lui dirons que Phidias a bien fait; car l'ivoire est beau aussi, je pense.

SOCRATE.

Pourquoi donc, répliquera-t-il, Phidias n'a-t-il pas fait de même le milieu des yeux d'ivoire,

mais d'une pierre précieuse, ayant cherché celle qui va le mieux avec l'ivoire? Est-ce qu'une belle pierre est aussi une belle chose? Le dirons-nous, Hippias?

HIPPIAS.

Oui, lorsqu'elle convient.

SOCRATE.

Et lorsqu'elle ne convient pas, accorderai-je ou non qu'elle est laide?

HIPPIAS.

Accorde-le, lorsqu'elle ne convient pas.

SOCRATE.

Mais quoi! me dira-t-il, ô habile homme que tu es! l'ivoire et l'or n'embellissent-ils point les choses auxquelles ils conviennent, et n'enlaidissent-ils point celles auxquelles ils ne conviennent pas? Nierons-nous qu'il ait raison, ou l'avouerons-nous?

HIPPIAS.

Nous avouerons que ce qui convient à chaque chose la fait belle.

SOCRATE.

Quand on fait bouillir, dira-t-il, cette belle marmite, dont nous parlions tout-à-l'heure, pleine d'une belle purée, quelle cuillère convient à cette marmite? une d'or, ou de bois de figuier?

HIPPIAS.

Par Hercule! quelle espèce d'homme est-ce donc là, Socrate? Ne veux-tu pas me dire qui c'est?

SOCRATE.

Quand je te dirais son nom, tu ne le connaîtrais pas.

HIPPIAS.

Je connais du moins dès à présent que c'est un ignorant.

SOCRATE.

C'est un questionneur insupportable, Hippias. Que lui répondrons-nous, cependant, et laquelle de ces deux cuillères dirons-nous qui convient mieux à la purée et à la marmite? N'est-il pas évident que c'est celle de figuier? Car elle donne une meilleure odeur à la purée; d'ailleurs, mon cher, il n'est point à craindre qu'elle casse la marmite, que la purée se répande, que le feu s'éteigne, et que les convives soient privés d'un excellent mets : accidens auxquels la cuillère d'or exposerait; en sorte que nous devons dire, selon moi, que la cuillère de figuier convient mieux que celle d'or, à moins que tu ne sois d'un autre avis.

HIPPIAS.

Elle convient mieux en effet, Socrate. Je t'a-

vouerai pourtant que je ne daignerais pas répondre à un homme qui me ferait de pareilles questions.

SOCRATE.

Tu aurais raison, mon cher ami. Il ne te conviendrait pas d'entendre des termes aussi bas, richement vêtu comme tu es, chaussé élégamment, et renommé chez les Grecs pour ta sagesse; mais pour moi, je ne risque rien à converser avec ce grossier personnage. Instruis-moi donc auparavant, et réponds, à cause de moi. Si la cuillère de figuier, dira-t-il, convient mieux que celle d'or, n'est-il pas vrai qu'elle est plus belle, puisque tu es convenu, Socrate, que ce qui convient est plus beau que ce qui ne convient pas? Avouerons-nous, Hippias, que la cuillère de figuier est plus belle que celle d'or?

HIPPIAS.

Veux-tu, Socrate, que je t'apprenne une définition du beau, avec laquelle tu couperas court à toutes les questions de cet homme?

SOCRATE.

De tout mon cœur; mais dis-moi auparavant des deux cuillères dont je parlais à l'instant quelle est celle que je lui donnerai pour la plus convenable et la plus belle?

HIPPIAS.

Hé bien, réponds-lui, si tu le veux, que c'est celle de figuier.

SOCRATE.

Dis maintenant ce que tu voulais dire tout-à-l'heure. Car pour ta précédente définition, que le beau est la même chose que l'or, il est aisé de la réfuter et de prouver que l'or n'est pas plus beau qu'un morceau de bois de figuier. Voyons donc ta nouvelle définition du beau.

HIPPIAS.

Tu vas l'entendre. Il me paraît que tu cherches une beauté telle que jamais et en aucun lieu elle ne paraisse laide à personne.

SOCRATE.

C'est cela même, Hippias : tu conçois fort bien ma pensée.

HIPPIAS.

Écoute donc; car si on a un seul mot à répliquer à ceci, dis hardiment que je n'y entends rien.

SOCRATE.

Dis au plus vite, au nom des dieux.

HIPPIAS.

Je dis donc qu'en tout temps, en tous lieux, et pour tout homme, c'est une très belle chose d'avoir des richesses, de la santé, de la consi-

dération parmi les Grecs, de parvenir à la vieillesse, et, après avoir rendu honorablement les derniers devoirs aux auteurs de ses jours, d'être conduit au tombeau par ses descendans avec le même appareil et la même magnificence.

SOCRATE.

Oh, oh, Hippias! que cette réponse est admirable! qu'elle est grande et digne de toi! Par Junon, j'admire avec quelle bonté tu fais ce que tu peux pour me secourir. Mais nous ne tenons pas notre homme; au contraire, je t'assure qu'il rira à nos dépens plus que jamais.

HIPPIAS.

Oui, d'un rire impertinent, Socrate: car s'il n'a rien à opposer à cela, et qu'il rie, c'est de lui-même qu'il rira, et il se fera moquer de tous les assistans.

SOCRATE.

Peut-être la chose sera-t-elle comme tu dis; peut-être aussi, autant que je puis conjecturer, ne se bornera-t-il pas sur cette réponse à me rire au nez.

HIPPIAS.

Que fera-t-il donc?

SOCRATE.

S'il a un bâton à la main, à moins que je ne m'enfuie au plus vite, il le levera sur moi pour me frapper d'importance.

HIPPIAS.

Que dis-tu là? Cet homme est-il ton maître? Et s'il te fait un pareil traitement, il ne sera pas traîné devant les juges, et puni comme il le mérite? Est-ce qu'il n'y a point de justice à Athènes, et y laisse-t-on les citoyens se frapper injustement les uns les autres?

SOCRATE.

Nullement.

HIPPIAS.

Il sera donc puni s'il te frappe contre toute justice?

SOCRATE.

Il ne me paraît pas, Hippias, qu'il eût tort de me frapper, si je lui faisais cette réponse : je pense même le contraire.

HIPPIAS.

A la bonne heure, Socrate; puisque c'est ton avis, c'est aussi le mien.

SOCRATE.

Ne te dirai-je pas pourquoi je pense qu'il serait en droit de me frapper si je lui répondais de la sorte? Me battras-tu toi-même sans m'entendre, ou écouteras-tu mes raisons?

HIPPIAS.

Ce serait un procédé bien étrange, Socrate, si je

refusais de les entendre. Quelles sont-elles? Parle.

SOCRATE.

Je vais te le dire, toujours sous le nom de celui dont je fais ici le personnage, pour ne pas me servir vis-à-vis de toi des expressions dures et choquantes qu'il ne m'épargnera pas; car voici, je te le garantis, ce qu'il me dira : Parle, Socrate. Penses-tu que j'aurais si grand tort de te battre, après que tu m'as chanté, avec si peu de sens, un dithyrambe qui n'a aucun rapport à ma question? Comment cela? lui répondrai-je. Comment, dira-t-il, tu n'as seulement pas l'esprit de te souvenir que je te demande quel est ce beau qui embellit toutes les choses où il se trouve, pierre, bois, homme, dieu, toute espèce d'action et de science? Car tel est, Socrate, le beau dont je te demande la définition; et je ne puis pas plus me faire entendre que si j'avais affaire à une pierre, et encore une pierre de meule, et que tu n'eusses ni oreilles ni cervelle. Ne te fâcherais-tu point, Hippias, si, épouvanté de ce discours, je répondais : C'est Hippias qui m'a dit que le beau était cela? Je l'interrogeais cependant comme tu m'interroges ici sur ce qui est beau pour tout le monde et toujours. Qu'en dis-tu? Ne te fâcheras-tu pas, si je lui parle ainsi?

HIPPIAS.

Je suis bien sûr, Socrate, que le beau est et paraîtra à tout le monde tel que je t'ai dit.

SOCRATE.

Le sera-t-il aussi? reprendra cet homme. Car le beau, c'est-à-dire le vrai beau, l'est dans tous les temps.

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ne l'était-il pas? dira-t-il encore.

HIPPIAS.

Oui, il l'était.

SOCRATE.

L'étranger d'Élis, poursuivra-t-il, t'a-t-il dit qu'il fût beau à Achille d'être enseveli après ses ancêtres, comme à son aïeul Éaque, aux autres enfans des dieux et aux dieux eux-mêmes?

HIPPIAS.

Qu'est-ce que cet homme-là? Envoie-le au gibet. Voilà des questions, Socrate, qui sentent fort l'impiété.

SOCRATE.

Mais quoi, lorsqu'on nous fait de pareilles questions, n'est-il pas tout-à-fait impie d'y répondre affirmativement?

HIPPIAS.

Peut-être.

SOCRATE.

Peut-être donc es-tu cet impie, me dira-t-il, toi qui soutiens qu'il est beau en tout temps et pour tout le monde, d'être enseveli par ses descendans, et de rendre les mêmes devoirs à ses ancêtres. Hercule et les autres qu'on vient de nommer ne font-ils pas partie de tout le monde?

HIPPIAS.

Je n'ai pas prétendu parler ainsi pour les dieux.

SOCRATE.

Ni pour les héros apparemment?

HIPPIAS.

Non, du moins pour ceux qui sont enfans des dieux.

SOCRATE.

Mais pour ceux qui ne le sont pas?

HIPPIAS.

Oui, pour ceux-là.

SOCRATE.

Ainsi, à ton compte, c'eût été, ce semble, une chose affreuse, impie et laide pour les héros, tels que Tantale, Dardanus et Zethus; et pour Pélops et les autres nés de mortels comme lui, ce serait une belle chose?

HIPPIAS.

C'est là mon avis.

SOCRATE.

Tu penses donc, répliquera-t-il, ce que tu ne disais pas tout-à-l'heure, qu'être enseveli par ses descendans, après avoir rendu le même devoir à ses ancêtres, est une chose qui en certaines rencontres et pour quelques-uns n'est pas du tout belle; et que même il semble impossible qu'elle devienne jamais et soit belle pour tout le monde; en sorte que ce prétendu beau est sujet aux mêmes inconvéniens que les précédens, la fille et la marmite; et qu'il est même plus ridiculement encore beau pour les uns, et laid pour les autres. Quoi donc, Socrate, poursuivra-t-il, ne pourras-tu, ni aujourd'hui ni jamais, satisfaire à ma question, et me dire ce que c'est que le beau? Tels sont à-peu-près les reproches qu'il me fera, et à juste titre, si je lui réponds comme tu veux.

Voilà pour l'ordinaire, Hippias, de quelle manière il converse avec moi. Quelquefois cependant, comme s'il avait compassion de mon ignorance et de mon incapacité, il me suggère en quelque sorte ce que je dois dire, et me demande si telle chose ne me paraît pas être le beau. Il en use de même par rapport à tout autre sujet

sur lequel il m'interroge, et qui fait la matière de l'entretien.

HIPPIAS.

Que veux-tu dire par là, Socrate?

SOCRATE.

Je vais te l'expliquer. Mon pauvre Socrate, me dit-il, laisse là toutes ces réponses et autres semblables; elles sont trop ineptes, et trop aisées à réfuter. Vois plutôt si le beau ne serait point ce que nous avons touché précédemment, lorsque nous avons dit que l'or est beau pour les choses auxquelles il convient, et laid pour celles auxquelles il ne convient pas; qu'il en est de même pour tout le reste où cette convenance se trouve. Examine donc le convenable en lui-même, et dans sa nature, pour voir s'il ne serait point le beau que nous cherchons.

Ma coutume est de me rendre à son avis, lorsqu'il me propose de pareilles choses, car je n'ai rien à lui opposer. Mais toi, penses-tu que le convenable est le beau?

HIPPIAS.

Tout-à-fait, Socrate.

SOCRATE.

Examinons bien, de peur de nous tromper.

HIPPIAS.

Il faut examiner, sans doute.

SOCRATE.

Vois donc. Appelons-nous convenable ce qui fait paraître belles les choses où il se trouve, ou bien ce qui les rend belles en effet? ou n'est-ce ni l'un ni l'autre?

HIPPIAS.

Il me semble que c'est l'un ou l'autre.

SOCRATE.

Est-ce ce qui les fait paraître belles, comme lorsque quelqu'un, ayant pris un habit ou une chaussure qui lui va bien, paraît plus beau, fût-il d'ailleurs d'un extérieur ridicule? Si le convenable fait paraître les choses plus belles qu'elles ne sont, c'est donc une espèce de tromperie en fait de beauté; et ce n'est point ce que nous cherchons, Hippias; car nous cherchons ce par quoi les belles choses sont réellement belles, comme c'est par la grandeur que toutes les choses grandes sont grandes : c'est en effet par là qu'elles sont grandes; et quand même elles ne le paraîtraient pas, s'il est vrai qu'il s'y trouve de la grandeur, elles sont nécessairement grandes : de même, le beau, disons-nous, est ce qui rend belles toutes les belles choses, soit qu'elles paraissent telles ou non. Évidemment ce n'est point le convenable, puisque, de ton aveu, il fait paraître les choses plus belles qu'elles ne sont, au lieu

de les faire paraître telles qu'elles sont. Il nous faut donc essayer, comme je viens de dire, de découvrir ce qui fait que les belles choses sont belles, soit qu'elles le paraissent ou non ; car si nous cherchons le beau, c'est là ce que nous cherchons.

HIPPIAS.

Mais le convenable, Socrate, rend belles et fait paraître telles toutes les choses où il se rencontre.

SOCRATE.

Il est donc impossible, cela posé, que ce qui est réellement beau ne paraisse pas beau, ayant en soi ce qui le fait paraître tel.

HIPPIAS.

Cela est impossible.

SOCRATE.

Mais dirons-nous, Hippias, que les lois et les institutions réellement belles paraissent telles toujours et aux yeux de tout le monde? ou, tout au contraire, qu'on n'en connait pas toujours la beauté, et que c'est un des principaux sujets de dispute et de querelles, tant entre les particuliers qu'entre les états?

HIPPIAS.

Il me paraît plus vrai de dire, Socrate, qu'on n'en connaît pas toujours la beauté.

SOCRATE.

Cela n'arriverait pas, cependant, si elles paraissaient ce qu'elles sont ; et elles le paraîtraient, si le convenable était la même chose que le beau, et que non-seulement il rendît les choses belles, mais les fît paraître telles. Ainsi, si le convenable est ce qui rend une chose belle, c'est là en effet le beau que nous cherchons, et non le beau qui la fait paraître belle. Si au contraire le convenable donne seulement aux choses l'apparence de la beauté, ce n'est point le beau que nous cherchons, puisque celui-là les fait être belles, et qu'une même chose ne saurait être à-la-fois une cause d'illusion et de vérité, soit pour la beauté, soit pour toute autre chose. Choisissons donc quelle propriété nous donnerons au convenable, de faire paraître les choses belles, ou de les rendre telles.

HIPPIAS.

A mon avis, Socrate, il les fait paraître belles.

SOCRATE.

Dieux ! la connaissance que nous croyions avoir de la nature du beau nous échappe donc, Hippias, puisque nous jugeons que le convenable est autre que le beau.

HIPPIAS.

Vraiment oui, Socrate; et cela me paraît bien étrange.

SOCRATE.

Ne lâchons pourtant pas prise, mon cher ami: j'ai encore quelque espérance que nous découvrirons ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.

Assurément, Socrate; car ce n'est pas une chose bien difficile à trouver; et je suis sûr que, si je me retirais un moment à l'écart pour méditer là-dessus, je t'en donnerais une définition si exacte que l'exactitude même n'y saurait trouver à redire.

SOCRATE.

Oh! ne te vante point, Hippias. Tu vois combien d'embarras cette recherche nous a déjà causé; prends garde que le beau ne se fâche contre nous, et ne s'éloigne encore davantage. J'ai tort cependant de parler ainsi. Tu le trouveras aisément, je pense, lorsque tu seras seul; mais, au nom des dieux, trouve-le en ma présence; et, si tu le veux bien, continuons à le chercher ensemble. Si nous le découvrons, ce sera le mieux du monde; sinon, il faudra bien que je prenne mon malheur en patience: pour toi, tu ne m'auras pas plus tôt quitté, que tu le

trouveras sans peine. Si nous faisons maintenant cette découverte, ce sera une affaire faite, et je n'aurai pas besoin de t'importuner pour te demander ce que c'est que tu as trouvé seul. Vois donc si ceci ne serait pas le beau, selon toi. Je dis que c'est... Examine bien, et écoute-moi attentivement, de peur que je ne dise une sottise. Le beau donc, par rapport à nous, c'est ce qui nous est utile. Voici sur quoi je fonde cette définition. Nous appelons beaux yeux, non ceux qui ne peuvent rien voir, mais ceux qui le peuvent, et qui sont utiles pour cette fin.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ne disons-nous pas de même du corps entier, qu'il est beau, soit pour la course, soit pour la lutte ? et pareillement de tous les animaux, par exemple qu'un cheval est beau, un coq, une caille ; de tous les meubles ; de toutes les voitures, tant de terre que de mer, comme les bateaux et les galères ; de tous les instrumens, soit de musique, soit des autres arts ; et encore, si tu le veux, des institutions et des lois? Nous donnons ordinairement à toutes ces choses la qualité de belles, envisageant chacune d'elles sous le même point de vue, c'est-à-dire par rapport aux pro-

priétés qu'elle tient ou de la nature, ou de l'art, ou de sa position, appelant beau ce qui est utile, en tant qu'il est utile, relativement à ce à quoi il est utile, et autant de temps qu'il est utile; et laid, ce qui est inutile à tous égards. N'est-ce pas aussi ton avis, Hippias?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi nous avons raison de dire que le beau n'est autre chose que l'utile?

HIPPIAS.

Sans contredit, Socrate.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que ce qui a la puissance de faire quoi que ce soit, est utile par rapport à ce qu'il est capable de faire, et que ce qui en est incapable est inutile?

HIPPIAS.

Certainement.

SOCRATE.

La puissance est donc une belle chose, et l'impuissance une chose laide?

HIPPIAS.

Assurément : tout rend témoignage de la vérité de cette définition, Socrate; mais surtout ce qui concerne la politique. En effet, avoir

de la puissance politique dans sa propre ville, est ce qu'il y a de plus beau au monde, comme ne rien pouvoir est ce qu'il y a de plus laid.

SOCRATE.

C'est fort bien dit. Et, au nom des dieux, Hippias, n'est-ce pas pour cette raison que rien n'est plus beau que la sagesse, ni plus laid que l'ignorance?

HIPPIAS.

Et pour quelle autre raison, s'il te plaît, Socrate?

SOCRATE.

Arrête un moment, mon cher ami : je tremble pour ce que nous dirons après cela.

HIPPIAS.

Que crains-tu, Socrate, maintenant que tes recherches vont on ne peut mieux?

SOCRATE.

Je le voudrais bien, mais examine, je te prie, ceci avec moi. Fait-on ce qu'on ne saurait et ce qu'on ne peut absolument faire?

HIPPIAS.

Nullement; et comment veux-tu qu'on fasse ce qu'on ne peut faire?

SOCRATE.

Ainsi ceux qui pèchent et font de mauvaises

actions involontairement, ne les auraient pas commises s'ils n'avaient pas pu les commettre?

HIPPIAS.

Évidemment.

SOCRATE.

Mais tout ce qu'on peut, c'est par la puissance qu'on le peut; car ce n'est pas sans doute par l'impuissance?

HIPPIAS.

Non, certes.

SOCRATE.

Et tous ceux qui font quelque chose, ont le pouvoir de le faire?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Tous les hommes d'ailleurs, à commencer depuis l'enfance, font beaucoup plus de mal que de bien, et commettent des fautes involontairement?

HPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Quoi donc! dirons-nous qu'une pareille puissance, et tout ce qui est utile pour faire le mal, est quelque chose de beau? ou s'en faut-il beaucoup que nous le disions?

HIPPIAS.

Il s'en faut beaucoup, Socrate, à mon avis.

SOCRATE.

A ce compte, Hippias, le pouvoir et l'utile ne sont donc pas la même chose que le beau?

HIPPIAS.

Pourquoi non, Socrate, si ce pouvoir a le bien pour objet, et qu'il soit utile à cette fin?

SOCRATE.

Il n'est plus vrai, du moins, que le pouvoir et l'utile soit le beau sans restriction; et ce que nous avons voulu dire, Hippias, c'est que le pouvoir et l'utile, dans une bonne fin, est la même chose que le beau.

HIPPIAS.

Il me paraît que oui.

SOCRATE.

Mais cela, n'est-ce pas l'avantageux?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi et les beaux corps, et les belles institutions, et la sagesse, et toutes les autres choses dont nous avons parlé, sont belles, parce qu'elles sont avantageuses?

HIPPIAS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Il paraît donc que, par rapport à nous, l'avantageux est la même chose que le beau?

HIPPIAS.

Assurément, Socrate.

SOCRATE.

Mais l'avantageux est ce qui fait du bien?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et ce qui fait n'est autre chose que la cause. N'est-ce pas?

HIPPIAS.

A merveille.

SOCRATE.

Le beau est donc la cause du bien?

HIPPIAS.

Il l'est en effet.

SOCRATE.

Mais la cause, Hippias, et ce dont elle est la cause, sont deux choses différentes; car jamais une cause ne saurait être cause d'elle-même. Considère ceci de cette manière. Ne venons-nous pas de voir que la cause est ce qui fait?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que la chose produite par ce qui fait n'est autre que l'effet, et nullement ce qui fait?

HIPPIAS.

Cela est certain.

SOCRATE.

L'effet est donc une chose, et ce qui le produit une autre chose?

HIPPIAS.

Qui en doute?

SOCRATE.

La cause n'est point par conséquent cause d'elle-même, mais l'effet qu'elle produit?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Si donc le beau est cause du bon, le bon est l'effet du beau; et nous ne recherchons avec tant d'empressement la sagesse et toutes les autres belles choses, selon toute apparence, que parce qu'elles produisent le bon, lequel est l'objet de tous nos desirs; et il résulte de cette découverte que le beau est en quelque sorte le père du bon.

HIPPIAS.

Tout-à-fait. Cela est fort bien dit, Socrate.

SOCRATE.

N'est-ce pas une chose également bien dite, que le père n'est pas le fils, ni le fils le père?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et que la cause n'est point l'effet, ni l'effet la cause?

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Par Jupiter, mon cher, le beau n'est donc pas bon, ni le bon beau. Sur ce qui a été dit, penses-tu que cela puisse être?

HIPPIAS.

Non, certes, je ne le pense pas.

SOCRATE.

Serions-nous d'avis, et consentirions-nous à dire que le beau n'est pas bon, et que le bon n'est pas beau?

HIPPIAS.

Non, je te jure; je ne suis point du tout de cet avis.

SOCRATE.

Tu as raison, Hippias; et de tout ce qui a été dit jusqu'ici, c'est ce qui me déplaît davantage.

HIPPIAS.

Cela doit être.

SOCRATE.

Ainsi il paraît que la définition qui fait consister le beau dans ce qui est avantageux, utile, capable de produire quelque bien, loin d'être la plus belle de toutes les définitions, comme il nous semblait tout-à-l'heure, est, s'il est possible, plus ridicule encore que les précédentes, où nous pensions que le beau était une fille, et chacune des autres choses que nous avons énumérées.

HIPPIAS.

Il y a toute apparence.

SOCRATE.

Pour ce qui me regarde, Hippias, je ne sais plus de quel côté me tourner, et je suis bien embarrassé. Et toi, te vient-il quelque chose?

HIPPIAS.

Non, pour le présent; mais, comme je t'ai déjà dit, je suis bien sûr qu'en réfléchissant un peu je trouverais ce que nous cherchons.

SOCRATE.

L'envie que j'ai d'apprendre ce que c'est ne m permet pas d'attendre que tu aies le loisir d'y réfléchir. Et puis je crois que je viens de faire une bonne découverte. Vois si le beau n'est

pas ce qui nous cause du plaisir; et je ne dis pas toute espèce de plaisirs, mais ceux de l'ouïe et de la vue. Qu'avons-nous en effet à opposer à cela? Les beaux hommes, Hippias, les belles tapisseries, les belles peintures, les beaux ouvrages jetés au moule, nous font plaisir à voir; les beaux sons, toute la musique, les discours et les entretiens, produisent le même effet : en sorte que, si nous répondions à notre téméraire : Mon ami, le beau n'est autre chose que ce qui nous cause du plaisir par l'ouïe et par la vue, ne penses-tu pas que nous rabattrions son insolence?

HIPPIAS.

Il me paraît, Socrate, que ceci explique bien la nature du beau.

SOCRATE.

Mais quoi! dirons-nous, Hippias, que les belles institutions et les belles lois sont belles parce qu'elles causent du plaisir par l'ouïe ou par la vue? ou que leur beauté est d'une autre espèce?

HIPPIAS.

Peut-être, Socrate, que cette difficulté échappera à notre homme.

SOCRATE.

Par le chien, Hippias, elle n'échappera point à celui devant lequel je rougirais bien davantage

d'extravaguer et de faire semblant de dire quelque chose, lorsqu'en effet je ne dis rien qui vaille.

HIPPIAS.

Et quel est cet homme-là?

SOCRATE.

Socrate, fils de Sophronisque, qui ne me permettrait pas plus de parler à la légère sur ces matières, sans les avoir approfondies, que de me donner pour savoir ce que je ne sais pas.

HIPPIAS.

Il me paraît aussi, depuis que tu me l'as fait remarquer, que la beauté des lois est différente.

SOCRATE.

Arrête un moment, Hippias. Il me semble que nous nous flattons d'avoir trouvé quelque chose sur le beau, tandis que nous sommes à cet égard tout aussi peu avancés que nous l'étions auparavant.

HIPPIAS.

Comment dis-tu ceci, Socrate?

SOCRATE.

Je vais t'expliquer ma pensée; tu jugeras si elle a quelque valeur. Peut-être pourrait-on montrer que la beauté des lois et des institutions n'est point si étrangère aux sensations que nous éprou-

vons par les oreilles et par les yeux. Mais supposons la vérité de cette définition, que le beau est ce qui nous cause du plaisir par ces deux sens, et qu'il ne soit point du tout ici question des lois. Si cet homme dont je parle ou tout autre nous demandait : Hippias et Socrate, pourquoi avez-vous séparé de l'agréable en général une certaine espèce d'agréable, que vous appelez le beau, et prétendez-vous que les plaisirs des autres sens, comme ceux du manger, du boire, de l'amour, et les autres semblables, ne sont point beaux? est-ce que ces sensations ne sont pas agréables, et ne causent, à votre avis, aucun plaisir, et ne s'en trouve-t-il nulle part ailleurs que dans les sensations de la vue et de l'ouïe? Que répondrons-nous, Hippias?

HIPPIAS.

Nous dirons sans balancer, Socrate, qu'il y a de très grands plaisirs attachés aux autres sensations.

SOCRATE.

Pourquoi donc, reprendra-t-il, ces plaisirs n'étant pas moins des plaisirs que les autres, leur refuser le nom de beaux, et les priver de cette qualité? C'est, dirons-nous, que tout le monde se moquerait de nous si nous disions que manger n'est pas une chose agréable, mais belle, et

que sentir une odeur suave n'est point agréable, mais beau; qu'à l'égard des plaisirs de l'amour, tous soutiendraient qu'il n'y en a point de plus agréables, et que cependant, lorsqu'on s'en procure la jouissance, il faut les goûter de manière que personne n'en soit témoin, parce que c'est la chose du monde la plus laide à voir.

Après que nous aurions parlé de la sorte, Hippias, je m'aperçois bien, dirait-il peut-être, que c'est la honte qui vous empêche depuis longtemps d'appeler beaux ces plaisirs, parce qu'ils ne passent point pour tels dans l'esprit des hommes. Cependant je ne vous demande pas ce qui est beau dans l'idée du vulgaire, mais ce qui est beau en effet. Nous lui ferons, ce me semble, la réponse que nous lui avons déjà faite; savoir, que nous appelons beau cette partie de l'agréable qui nous vient par la vue et l'ouïe. As-tu quelque autre réponse à faire, et dirons-nous autre chose, Hippias?

HIPPIAS.

Après ce qui a déjà été dit, c'est une nécessité, Socrate, de répondre de la sorte.

SOCRATE.

Vous avez raison, répliquera-t-il. Puis donc que l'agréable qui naît de la vue et de l'ouïe est beau, il est évident que toute espèce d'agréable

venant d'une autre source ne saurait être belle. L'accorderons-nous?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais, dira-t-il, ce qui est agréable par la vue l'est-il tout à-la-fois par la vue et par l'ouïe? Et pareillement, ce qui est agréable par l'ouïe l'est-il à-la-fois par l'ouïe et par la vue? Nous répondrons que ce qui est agréable par l'un de ces sens ne l'est point par les deux, car apparemment c'est là ce que tu veux savoir; mais nous avons dit que l'une et l'autre de ces sensations, prise séparément, est belle, et qu'elles le sont aussi toutes deux ensemble. N'est-ce pas là ce que nous répondrons?

HIPPIAS.

Très bien.

SOCRATE.

Une chose agréable, quelle qu'elle soit, dira-t-il, en tant qu'agréable, diffère-t-elle de toute autre chose agréable? Je ne vous demande point si un plaisir est plus ou moins grand, plus ou moins vif qu'un autre; mais s'il y a des plaisirs qui diffèrent entre eux, en ce que l'un est un plaisir et l'autre ne l'est pas. Nous ne le pensons point, n'est-il pas vrai?

HIPPIAS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Pour quel autre motif qu'à cause que ce sont des plaisirs, dira-t-il, avez-vous donc choisi entre tous les autres les plaisirs dont vous parlez? Qu'avez-vous vu en eux de différent des autres plaisirs, qui vous a déterminés à dire qu'ils sont beaux? Sans doute que le plaisir qui naît de la vue n'est pas beau précisément parce qu'il naît de la vue; car si c'était là ce qui le rend beau, l'autre plaisir, qui naît de l'ouïe, ne serait pas beau, puisque ce n'est pas un plaisir qui ait sa source dans la vue. Ne lui dirons-nous pas qu'il a raison?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

De même le plaisir qui naît de l'ouïe n'est pas beau précisément parce qu'il naît de l'ouïe; car en ce cas le plaisir qui naît de la vue ne serait pas beau, puisque ce n'est pas un plaisir qui ait sa source dans l'ouïe. N'avouerons-nous pas, Hippias, que cet homme dit vrai?

HIPPIAS.

Nous l'avouerons.

SOCRATE.

Mais ces plaisirs sont beaux l'un et l'autre, à ce que vous dites. Ne le disons-nous pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ils ont donc une même qualité qui fait qu'ils sont beaux, une qualité commune à tous les deux, et particulière à chacun. Car il serait impossible autrement qu'ils fussent beaux tous les deux ensemble, et chacun séparément. Réponds-moi comme si tu avais affaire à lui.

HIPPIAS.

Je réponds qu'il me paraît que la chose est comme tu le dis.

SOCRATE.

Si donc ces deux plaisirs pris ensemble ont quelque qualité qui n'est point particulière à chacun d'eux, ce n'est point en vertu de cette qualité qu'ils sont beaux.

HIPPIAS.

Comment se peut-il faire, Socrate, qu'une qualité que deux choses quelconques n'ont point chacune séparément, elles l'aient prises ensemble?

SOCRATE.

Tu ne crois pas cela possible?

HIPPIAS.

Il faudrait, pour le croire, que j'eusse bien peu de connaissance de la nature des choses, et des termes dont nous faisons usage dans la dispute présente.

SOCRATE.

Voilà une charmante réponse, Hippias. Pour moi, il me semble que j'entrevois quelque chose qui est de cette façon, que tu dis être impossible : mais peut-être ne vois-je rien.

HIPPIAS.

Ce n'est pas peut-être, Socrate, mais très certainement, que tu vois de travers.

SOCRATE.

Cependant il se présente à mon esprit bien des objets de cette espèce; mais je m'en défie, puisque tu ne les vois pas, toi qui as amassé plus d'argent avec ta sagesse, qu'aucun homme de nos jours; et que je les vois, moi qui n'ai jamais gagné une obole. Je crains, mon cher ami, que tu ne badines vis-à-vis de moi, et ne me trompes de gaîté de cœur; tant j'aperçois distinctement de choses telles que je t'ai dit.

HIPPIAS.

Personne ne saura mieux que toi, Socrate, si je badine ou non, si tu prends le parti de me dire ce que tu vois; car il paraîtra clairement

que ce n'est rien de solide ; et jamais tu ne trouveras que ce que nous n'éprouvons ni toi ni moi, nous l'éprouvions tous les deux ensemble.

SOCRATE.

Comment dis-tu, Hippias ? Peut-être as-tu raison, et ne te comprends-je pas. Mais je vais t'expliquer plus nettement ma pensée : écoute-moi. Il me paraît que ce que nous n'avons pas la conscience d'être en particulier ni toi ni moi, il est très possible que nous le soyons tous deux pris ensemble ; et réciproquement, que ce que nous sommes tous deux conjointement, nous ne le soyons en particulier ni l'un ni l'autre.

HIPPIAS.

En vérité, Socrate, ceci est encore plus absurde que ce que tu disais tout-à-l'heure. En effet, penses-y un peu. Si nous étions justes tous les deux, chacun de nous ne le serait-il pas ? et si chacun de nous était injuste, ne le serions-nous pas tous les deux ? Ou si nous étions tous les deux en santé, chacun de nous ne se porterait-il pas bien ? et si nous avions l'un et l'autre quelque maladie, quelque blessure, quelque contusion, ou tout autre mal semblable, ne l'aurions-nous pas tous les deux ? De même encore, si nous étions tous les deux d'or, d'argent,

d'ivoire, ou, si tu aimes mieux, nobles, sages, considérés, vieux ou jeunes, ou doués de telle autre qualité qu'il te plaira, dont l'homme est capable, ne serait-ce pas une nécessité indispensable que chacun de nous fût tel.

SOCRATE.

Sans contredit.

HIPPIAS.

Ton défaut, Socrate, et le défaut de ceux avec qui tu converses d'ordinaire, est de ne point considérer les choses en leur entier : vous détachez le beau de tout le reste pour voir ce que c'est, et vous coupez ainsi chaque objet par morceaux dans vos discours ; de là vient que tout ce qu'il y a de grand et de vaste dans les choses vous échappe. Et maintenant tu es si éloigné du vrai, que tu t'imagines qu'il y a des qualités, soit accidentelles, soit essentielles, qui conviennent à deux êtres conjointement, et ne leur conviennent pas séparément ; ou qui conviennent à l'un et à l'autre en particulier, et nullement à tous les deux : tant vous êtes incapables de raison et de discernement, tant vos lumières sont courtes et vos réflexions bornées.

SOCRATE.

Que faire, Hippias ? On n'est pas ce qu'on voudrait être, mais ce qu'on peut, comme dit le

proverbe. Tu nous rends service, en nous donnant sans cesse des avis. Je veux te faire connaître encore davantage jusqu'où allait notre stupidité, avant les instructions que nous venons de recevoir de toi, en t'exposant notre manière de penser sur le sujet qui nous occupe. Ne t'en ferai-je point part?

HIPPIAS.

Tu ne me diras rien que je ne sache, Socrate; car je connais la disposition d'esprit de tous ceux qui se mêlent de disputer. Cependant si cela te fait plaisir, parle.

SOCRATE.

Hé bien, cela me fait plaisir. Nous étions donc tellement bornés, mon cher, avant ce que tu viens de nous dire, que nous pensions de toi et de moi que chacun de nous est un, et que ce que nous sommes séparément, nous ne le sommes pas conjointement; car pris ensemble nous ne sommes pas un, mais deux: tant notre ignorance était profonde. A présent tu as réformé nos idées, en nous apprenant que, si nous sommes deux conjointement, c'est une nécessité que chacun de nous soit aussi deux; et que si chacun de nous est un, il est également nécessaire que tous les deux nous ne soyons qu'un: l'essence des choses ne permettant pas, selon Hippias, qu'il en soit

autrement ; que par conséquent, ce que tous les deux sont, chacun l'est, et ce que chacun est, tous les deux le sont. Je me rends à tes raisons. Cependant, Hippias, rappelle-moi auparavant si toi et moi ne sommes qu'un, ou si tu es deux et moi deux.

HIPPIAS.

Qu'est-ce que tu dis, Socrate ?

SOCRATE.

Je dis ce que je dis : car je crains de m'expliquer nettement devant toi, parce que tu t'emportes contre moi, lorsque tu crois avoir dit quelque chose de bon. Néanmoins dis-moi encore : chacun de nous n'est-il pas un, et n'a-t-il pas la conscience d'être un.

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Si donc chacun de nous est un, il est impair. Ne juges-tu pas qu'un est impair ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais pris conjointement, et étant deux, sommes-nous aussi impairs ?

HIPPIAS.

Non, Socrate.

SOCRATE.

Nous sommes pairs au contraire, n'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Parce que nous sommes pairs tous deux ensemble, s'ensuit-il que chacun de nous est pair?

HIPPIAS.

Non, assurément.

SOCRATE.

Il n'est donc pas de toute nécessité, comme tu disais, que chacun de nous soit ce que nous sommes tous les deux, et que nous soyons tous deux ce qu'est chacun de nous?

HIPPIAS.

Non pour ces sortes de choses; mais cela est vrai pour celles dont je parlais plus haut.

SOCRATE.

Je n'en demande pas davantage, Hippias: il me suffit qu'en certains cas il en soit ainsi, et en d'autres d'une autre manière. Je disais en effet, si tu te rappelles ce qui a donné lieu à cette discussion, que les plaisirs de la vue et de l'ouïe ne sont pas beaux par une beauté qui fût propre à chacun d'eux en particulier, sans leur être commune à tous deux ensemble; ni par une beauté qui leur fût commune à tous deux, sans

être propre à chacun d'eux séparément; mais par une beauté commune aux deux, et propre à chacun; et c'est pour cela que tu accordais que ces plaisirs sont beaux pris conjointement et séparément. J'ai cru en conséquence que s'ils étaient beaux tous les deux, ce ne pouvait être qu'en vertu d'une qualité inhérente à l'un et à l'autre, et non d'une qualité qui manquât à l'un des deux; et je le crois encore. Dis-mois donc de nouveau: si le plaisir de la vue et celui de l'ouïe sont beaux pris ensemble et séparément, ce qui les rend beaux n'est-il point commun aux deux et propre à chacun?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Sont-ils beaux parce que ce sont des plaisirs, soit qu'on les prenne séparément ou ensemble? Et à cet égard tous les autres plaisirs ne sont-ils pas aussi beaux que ceux-là; puisque nous avons reconnu, s'il t'en souvient, que ce ne sont pas moins des plaisirs?

HIPPIAS.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

Nous avons dit qu'ils sont beaux parce qu'ils naissent de la vue et de l'ouïe.

HIPPIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Vois si je dis vrai. Autant que je me rappelle, il a été dit que le beau est non pas simplement l'agréable, mais cette espèce d'agréable qui a sa source dans la vue et l'ouïe.

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai aussi que cette qualité est commune à ces deux plaisirs pris conjointement, et n'est pas propre à chacun séparément? car chacun d'eux en particulier, comme nous avons dit plus haut, n'est pas produit par les deux sens réunis; mais les deux plaisirs pris ensemble sont produits par les deux sens pris ensemble, et non chacun d'eux en particulier. N'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi chacun de ces plaisirs n'est point beau par ce qui lui est commun avec l'autre plaisir; ce qui ne convient qu'aux deux n'étant pas propre à chacun. C'est pourquoi, dans cette supposition, on peut dire que les deux sont beaux

pris ensemble, mais non qu'ils le sont chacun séparément. Comment dire en effet? Cela n'est-il pas nécessaire?

HIPPIAS.

Il me le semble.

SOCRATE.

Dirons-nous donc que ces plaisirs, pris conjointement, sont beaux, et que, séparément, ils ne le sont pas?

HIPPIAS.

Qui en empêche?

SOCRATE.

Voici, ce me semble, ce qui en empêche : c'est que nous avons reconnu des qualités qui se trouvent dans chaque objet, et qui sont telles, que, si elles sont communes à deux objets, elles sont propres à chacun ; et, si elles sont propres à chacun, elles sont communes aux deux. Telles sont toutes celles dont tu as parlé ; n'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Au lieu qu'il n'en est pas de même des qualités dont j'ai parlé. De ce nombre est ce qui fait que deux objets pris séparément sont un, et deux, pris conjointement. Cela est-il vrai?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Or, Hippias, ces deux classes de qualités étant admises, dans laquelle juges-tu qu'il faille mettre la beauté? dans celle des qualités dont tu parlais? en sorte que, comme il est vrai de dire que, si je suis fort et toi aussi, nous le sommes tous deux; si je suis juste et toi aussi, nous le sommes tous deux; et si nous le sommes tous deux, chacun de nous l'est, pareillement il soit vrai de dire que, si je suis beau et toi aussi, nous le sommes tous deux; et si nous le sommes tous deux, chacun de nous l'est? Ou bien rien n'empêche-t-il qu'il en soit du beau comme de certaines choses qui, prises conjointement, sont paires, et, séparément, peuvent être ou impaires ou paires? et encore de celles qui séparément ne peuvent s'énoncer, et, prises ensemble, tantôt peuvent s'énoncer, tantôt ne le peuvent pas*, et de mille autres semblables, que j'ai dit se présenter à mon esprit? Dans quelle classe mets-tu le beau? penses-tu là-dessus comme moi? Pour moi, il me semble qu'il serait très absurde qu'étant beaux tous les deux, chacun de nous ne le fût pas, ou

* Les quantités rationnelles et irrationnelles.

que chacun de nous étant beau, nous ne le fussions pas tous deux : j'en dis autant de tout le reste. Es-tu du même sentiment que moi, ou d'un sentiment opposé?

HIPPIAS.

Je suis du tien, Socrate.

SOCRATE.

Tu fais bien, Hippias; cela nous épargne une plus longue recherche. En effet, s'il en est de la beauté comme du reste, le plaisir qui naît de la vue et de l'ouïe ne peut être beau, puisque la propriété de naître de la vue et de l'ouïe rend beaux ces deux plaisirs pris conjointement, mais non chacun d'eux séparément; ce qui est impossible, comme nous en sommes convenus toi et moi, Hippias.

HIPPIAS.

Nous en sommes convenus en effet.

SOCRATE.

Il est donc impossible que le plaisir qui a sa source dans la vue et l'ouïe soit beau, puisque, s'il était beau, il en résulterait une chose impossible.

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Puisque cette définition vous échappe, répli-

quera notre homme, dites-moi de nouveau l'un et l'autre quel est le beau qui se rencontre dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe, et vous les a fait nommer beaux préférablement à tous les autres. Il me paraît nécessaire, Hippias, de répondre que c'est parce que de tous les plaisirs ce sont les moins nuisibles et les meilleurs, qu'on les prenne conjointement ou séparément. Ou bien connais-tu quelque autre différence qui les distingue des autres?

HIPPIAS.

Nulle autre; et ce sont en effet les plus avantageux de tous les plaisirs.

SOCRATE.

Le beau, dira-t-il, est donc, selon vous, un plaisir avantageux. Il y a apparence, lui répondrai-je. Et toi?

HIPPIAS.

Et moi aussi.

SOCRATE.

Or, poursuivra-t-il, l'avantageux est ce qui produit le bien, et nous avons vu que ce qui produit est différent de ce qui est produit : nous voilà retombés dans notre premier embarras; car le bon ne peut être beau, ni le beau bon, s'ils sont différens l'un de l'autre. Nous en conviendrons assurément, Hippias, si nous som-

mes sages, parce qu'il n'est pas permis de refuser son consentement à quiconque dit la vérité.

HIPPIAS.

Mais toi, Socrate, que penses-tu de tout ceci? Ce ne sont point là des discours, mais en vérité des raclures et des rognures de discours, hachés par morceaux, comme j'ai déjà dit. Ce qui est beau et vraiment estimable, c'est d'être en état de faire un beau discours en présence des juges, des sénateurs, ou de toute autre espèce de magistrats, et de ne se retirer qu'après les avoir persuadés, remportant avec soi la plus précieuse de toutes les récompenses, la conservation de sa personne, et celle de ses biens et de ses amis. Voilà à quoi tu dois t'attacher, au lieu de ces vaines subtilités, si tu ne veux passer pour un insensé, en t'occupant, comme tu fais maintenant, de pauvretés et de bagatelles.

SOCRATE.

O mon cher Hippias, tu es heureux de connaître les choses dont un homme doit s'occuper, et de t'en être occupé à fond; comme tu dis. Pour moi telle est apparemment ma mauvaise destinée : je suis toujours dans le doute et l'incertitude; et lorsque je fais part de mon embarras à vous autres sages, vous me maltraitez

de paroles, après que je vous ai exposé mon état. Vous me dites tout ce que je viens d'entendre de ta bouche, que je m'occupe de sottises, de minuties, de misères; et quand, convaincu par vos raisons, je dis, comme vous, qu'il est bien plus avantageux de savoir faire un beau discours devant les juges ou devant toute autre assemblée, j'essuie toutes sortes de reproches de plusieurs citoyens de cette ville, et en particulier de cet homme qui me critique à tout instant : car il m'appartient de fort près, et il demeure dans la même maison que moi. Lors donc que je suis de retour chez moi, et qu'il m'entend tenir un pareil langage, il me demande si je n'ai pas honte de parler de belles occupations tandis qu'il m'a prouvé jusqu'à l'évidence que j'ignore ce que c'est que le beau. Cependant, ajoute-t-il, comment sauras-tu si quelqu'un a fait ou non un beau discours ou une belle action quelconque, si tu ignores ce que c'est que le beau? et tant que tu seras dans un pareil état, crois-tu que la vie te soit meilleure que la mort? Je suis donc, comme je disais, accablé d'injures et de reproches et de ta part et de la sienne. Mais enfin peut-être est-ce une nécessité que j'endure tout cela; il ne serait pas impossible après tout que j'en tirasse du profit. Il me semble

du moins, Hippias, que ta conversation et la sienne ne m'ont point été inutiles, puisque je crois y avoir appris le sens du proverbe : *les belles choses sont difficiles.*

MÉNEXÈNE,

OU

L'ORAISON FUNÈBRE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

A Athènes, sous le règne de la publicité et de la discussion universelle, l'éloquence était la condition de toute influence, et la rhétorique l'étude nécessaire de quiconque aspirait à quelque crédit politique. Là où le gouvernement est entre les mains du peuple, et où il faut commencer par le persuader et par lui être agréable avant de lui être utile, l'homme d'état doit être orateur. Or, il est inévitable qu'un pareil ordre social, pour un véritable orateur produise cent démagogues, c'est-à-dire des orateurs uniquement occupés du soin de plaire au peuple au lieu de le servir, en un mot des flatteurs populaires ; car tout souverain, peu-

ple ou roi, a les siens. Les courtisans de ce régime faisaient leur cour par la parole. Les démagogues étaient aux hommes d'état ce que les sophistes étaient aux philosophes : ils abusaient de la rhétorique comme les autres de la dialectique. Homme d'état et philosophe, Platon eut affaire aux uns et aux autres et ne cessa de leur faire la guerre comme aux corrupteurs de la philosophie et de la vraie politique. Quand on pense que Platon fondait la force de l'état sur la vertu des citoyens, sur le courage, la tempérance, la modestie, l'empire sur soi-même et la mâle habitude de sacrifier les passions, même les plus généreuses, au devoir, on peut se faire une idée de l'horreur que lui devaient inspirer des hommes qui mettaient tout leur esprit à étudier les mauvais côtés de leurs semblables, et tout leur talent à les flatter pour les accroître et s'en faire un point d'appui.

Ajoutez que Platon, ne séparant pas le beau du bien, ne pouvait considérer comme un art une pratique immorale, et devait voir dans l'habileté la plus consommée à caresser et à exploiter la passion par la parole, non pas un art, mais un métier. De sorte qu'en lui le moraliste et l'homme de goût se réunissaient contre la mauvaise rhétorique ; aussi la poursuit-il partout sans relâche avec une vigueur et une persévérance qui de son temps encore n'étaient pas sans courage et qui plus tôt auraient pu le conduire à la fin de Socrate. Il n'y a guère de vrai dialogue de Platon où cette polémique contre la rhétorique ne joue un rôle plus ou moins considérable. On la trouve presqu'à son début, on la retrouve encore vers le terme de sa carrière. Le Phèdre, un des beaux ouvrages de sa jeunesse, est une critique de la rhétorique sous le rapport de l'art ; le Gorgias, qu'il faut placer assuré-

ment dans la plus belle époque de Platon, dans l'âge de son entier développement, le Gorgias est aussi une critique de la rhétorique prise de haut et rattachée aux considérations les plus élevées de la morale et de la philosophie. Entre le Phèdre et le Gorgias est le Ménexème, qui attaque et combat encore la mauvaise rhétorique, sur le point où elle triomphait ordinairement: l'oraison funèbre des guerriers morts pour la patrie.

Le Ménexène est à-la-fois une critique des oraisons funèbres ordinaires, et l'essai d'une manière meilleure, le genre admis. Platon reproche aux orateurs chargés de louer les guerriers morts dans les combats, d'abaisser un ministère aussi grave à l'emploi de flatteurs populaires, occupés des vivans plus que des morts, s'adressant moins à la douleur et au courage du peuple qu'à sa vanité, et l'exaltant au profit de la leur,

sans parler des défauts de goût auxquels devait les condamner un but aussi peu noble, la recherche du style, les lieux communs, enfin tout le cortège de la mauvaise rhétorique; et lui-même, pour prouver qu'il ne serait pas impossible de sortir de la route battue, il essaie et propose indirectement une oraison funèbre, où toutes les convenances du genre soient gardées, la vanité des auditeurs ménagée, les formes et l'ordonnance des oraisons funèbres scrupuleusement observées, et même, jusqu'à un certain point, le style d'usage employé avec un tout autre caractère dans l'ensemble et la direction morale la plus sublime. En effet, comparez l'oraison funèbre de Platon à celles que l'antiquité nous a conservées; vous la diriez jetée dans le même moule que toutes les autres. Les formes extérieures se ressemblent, l'esprit seul est différent. Puisqu'il s'agissait de faire l'éloge de guerriers

athéniens devant le peuple athénien, avec un certain nombre de conditions données, par exemple, l'apologie de la guerre où les guerriers ont succombé, celle de la république et de ses institutions, et un retour flatteur sur l'histoire entière de la nation, Platon devait se soumettre à ces conditions, ou il eût manqué à l'hypothèse même qu'il avait choisie, au problème qu'il s'était chargé de résoudre : celui d'une oraison funèbre raisonnable; c'eût été même un contre-sens ridicule. Mais en même temps qu'il se conforme à l'usage, et fait l'éloge et de la guerre présente et des institutions et de l'histoire d'Athènes, il donne à ces éloges obligés un caractère moral, et les dirige vers un but supérieur. Il n'attaque point les défauts des Athéniens, mais il ne loue que ce qu'il y a de bon en eux; il ne censure aucune partie des institutions démocratiques d'Athènes, mais il prend ces institutions sous leur côté

vraiment estimable; il se garde bien de reprocher aux Athéniens les actions condamnables qui leur sont échappées, mais il ne relève que celles qui ont en effet immortalisé leur mémoire ; il évite toujours le blâme, mais en ne faisant tomber l'éloge que sur ce qui le mérite, il en fait un encouragement et une leçon indirecte; il montre à ses compatriotes ce qu'ils pourraient être, plutôt que ce qu'ils sont, pour les exhorter à devenir ce qu'ils devraient être; et sans mentir ni sans se tenir étroitement à l'histoire, il élève le caractère athénien à son véritable idéal, qu'il grave en traits aussi purs que brillans dans l'imagination populaire, pour le faire passer de l'imagination dans la conscience, et de la conscience dans les mœurs et dans la vie.

Tel est l'esprit du Ménexène. Le panégyrique y est employé comme moyen d'un but supérieur que l'orateur ne montre ja-

mais et poursuit toujours, l'élévation morale de ceux qui l'écoutent. C'est là le caractère qui sépare le discours de Platon de tous les autres discours funèbres. C'est par là qu'il est encore en quelque sorte une composition philosophique, qu'il se rattache aux autres ouvrages de Platon, et prend sa place entre le Phèdre et le Gorgias. L'accusation qu'on a faite à Platon de tomber ici dans le défaut même qu'il reproche aux orateurs populaires, vient de ce qu'on n'a pas vu que tout en donnant à cette oraison funèbre un haut caractère moral, il veut qu'elle reste toujours une oraison funèbre, et par conséquent qu'elle en reproduise les formes et en garde les habitudes; savoir, le ton général du panégyrique, et un peu d'appareil et d'éclat dans la diction. Mais cette diction même, où la rhétorique se sent, il est vrai, et devait se sentir, n'en est pas moins généralement

saine et grande; enfin, selon nous, quand on se met sans préjugé en présence du Ménexène, il est impossible de n'y pas sentir, au milieu des entraves du genre, une direction morale tout-à-fait digne d'un philosophe, d'un moraliste, de Platon. Nous en admettons donc l'authenticité. Nous admettons aussi celle de l'introduction et de la conclusion dialoguées, malgré quelques taches apparentes ou réelles qu'une critique sévère y a signalées. Nous ne voyons pas, quoi qu'en dise Schleiermacher, comment il serait possible de détacher le dialogue du discours, car sans cette préparation on ne saurait pas si le Ménexène est une simple leçon de bonne et noble rhétorique, ou une vraie oraison funèbre destinée réellement à être prononcée. Laissons donc ce cadre, tout modeste qu'il est, à un tableau qu'il ne gâte point, et qu'il met dans son vrai jour.

Telles sont les raisons qui nous décident à admettre l'authenticité du Ménexène. Elles sont prises du Ménexène même et de son rapport avec les autres dialogues de Platon, où la critique de la mauvaise rhétorique et des démagogues ne joue guère un moindre rôle que la critique de la mauvaise dialectique et des sophistes. Quant aux raisons extérieures, elles surabondent. Le Ménexène est déjà cité par l'auteur de la rhétorique, et non-seulement le discours, mais le dialogue. Cicéron vante plusieurs fois cette oraison funèbre, et rapporte, comme un fait connu, qu'elle plut si fort aux Athéniens, que plus tard ils se la faisaient réciter chaque année. Enfin Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Athénée, Longin, Proclus et Synesius la citent et la commentent. Cette suite non interrompue de témoignages, qui remonte jusqu'au siècle même de Platon, descend jusqu'au cinquième siècle après notre

ère, et ne disparaît qu'avec l'antiquité elle-même et toute tradition platonicienne, nous paraît aussi un argument grave qu'il est impossible à une saine critique de négliger ni de dédaigner.

MÉNEXÈNE,

OU

L'ORAISON FUNÈBRE.

SOCRATE, MÉNEXÈNE. *

SOCRATE.

D'ou vient Ménexène? de la place publique, ou de quel endroit?

MÉNEXÈNE.

De la place publique, Socrate; je sors du conseil.

SOCRATE.

Toi! Et pourquoi étais-tu allé au conseil? Sans doute tu crois ton instruction et tes études achevées, et, déjà sûr de tes forces, tu élèves plus haut tes pensées et songes à nous commander, admirable jeune homme, à nous, qui sommes

* Un des personnages du Lysis.

des vieillards, de crainte que ta maison ne cesse de donner des administrateurs à l'état.

MÉNEXÈNE.

Si tu me permets, Socrate, et si tu me conseilles d'entrer dans la carrière politique, je le ferai avec ardeur, sinon j'y renonce. Pour aujourd'hui, je me suis rendu au conseil parce que j'étais instruit que le sénat devait choisir celui qui prononcera l'éloge des guerriers que nous avons perdus : tu sais qu'on va faire leurs funérailles.

SOCRATE.

Je le sais, mais qui a-t-on choisi ?

MÉNEXÈNE.

Personne ; on a remis le choix à demain. Mais on nommera, je pense, Archinus ou Dion.*

SOCRATE.

Certes, Ménexène, c'est pour plus d'une raison qu'il est beau de mourir dans les combats. Celui qui perd ainsi la vie, quelque pauvre qu'il soit, obtient des obsèques pompeuses et magnifiques ; et fût-il sans mérite, il est sûr d'un éloge public, fait par des hommes habiles qui ne se fient pas à l'inspiration du hasard, mais qui composent leurs discours long-temps à l'a-

* Sur ARCHINUS, voyez RUHNKEN, *Histoire critique des orateurs grecs*. — Ni Ruhnken ni Fabricius ne font mention de Dion.

vance, admirables panégyristes qui célébrant les qualités qu'on a et celles qu'on n'a pas, embellissant tout ce qu'ils touchent, enchantent nos âmes par les éloges de toute espèce qu'ils prodiguent à la république, et à ceux qui sont morts dans la guerre, et à tous nos ancêtres, et enfin à nous-mêmes, qui vivons encore. Aussi, Ménexène, leurs louanges me donnent une grande opinion de moi-même, et toutes les fois que je les écoute, je m'estime aussitôt plus grand, meilleur et plus vertueux. Souvent des étrangers m'accompagnent : ils écoutent, et à l'instant même je leur semble plus respectable ; ils paraissent absolument partager mes sentimens et pour moi-même et pour un pays qui n'est pas le leur ; entraînés par l'orateur, ils le trouvent bien plus admirable qu'auparavant. Pour moi, cette exaltation me reste plus de trois jours ; l'harmonie du discours, et la voix de celui qui l'a prononcé, sont tellement dans mon oreille, qu'à peine le quatrième ou le cinquième jour je parviens à me reconnaître et à savoir où j'en suis : jusque-là je crois presque habiter les îles Fortunées, tant nos orateurs sont habiles !

MÉNEXÈNE.

Tu ne cesses, Socrate, de plaisanter les orateurs. Mais, cette fois-ci, je crois que celui qu'on

choisira sera fort embarrassé : car le choix peut tomber sur chacun sans qu'il s'y attende, et il serait forcé peut-être d'improviser.

SOCRATE.

Pourquoi cela, mon cher? Ils ont tous des discours préparés; d'ailleurs il n'est pas difficile d'improviser sur un pareil sujet. Sans doute il faudrait un orateur habile pour être approuvé dans le Péloponèse, en y faisant l'éloge des Athéniens, ou à Athènes, en y faisant celui des Péloponésiens; mais lorsqu'on parle devant ceux-là même dont on fait l'éloge, il ne paraît point difficile de bien parler.

MÉNEXÈNE.

Vraiment, Socrate, tu ne juges pas cela difficile?

SOCRATE.

Non, par Jupiter!

MÉNEXÈNE.

Te croirais-tu donc capable de parler toi-même, s'il le fallait, et que le conseil te choisît?

SOCRATE.

Il n'est pas étonnant, Ménexène, que je sois capable de le faire, ayant eu pour la rhétorique une assez bonne maîtresse, qui a formé beaucoup d'excellens orateurs, un surtout, qui se distingue entre tous les Grecs, Périclès, fils de Xantippe.

MÉNEXÈNE.

Quelle est-elle ? ou, pourquoi le demander ? c'est Aspasie.

SOCRATE.

Oui, Ménexène ; elle et Connos*, fils de Métrobe : voilà mes deux maîtres, l'un pour la musique, l'autre pour la rhétorique. Il n'est donc pas surprenant qu'un homme instruit par de tels maîtres ait de l'éloquence. Cependant tout autre dont l'éducation aurait été moins soignée, qui aurait appris la musique de Lampros** et la rhétorique d'Antiphon de Rhamnuse***, serait également capable de gagner les suffrages des auditeurs en louant les Athéniens dans Athènes.

MÉNEXÈNE.

Mais enfin, qu'aurais-tu à dire si c'était à toi de parler ?

SOCRATE.

De moi-même peut-être rien de tout ; mais, hier encore, j'ai entendu d'Aspasie un discours

* *Voyez* l'Euthydème.

** *Voyez* Cornelius Nepos, *Vie d'Épaminondas ;* Athénée, II, 6; Plutarque, *sur la musique.*

*** Rhamnuse était un dème de la tribu OEantide.—Sur Antiphon, *voyez* Thucydide, liv. XVIII, 68, avec le Scoliaste, et les Dissertations de Spanheim et de Ruhnken.

funèbre sur ces mêmes guerriers. Elle avait appris, comme toi, que les Athéniens devaient choisir l'orateur, et nous exposa ce qu'il conviendrait de dire; tantôt elle improvisait, tantôt elle reprenait de mémoire et cousait ensemble quelques morceaux du discours funèbre que prononça autrefois Périclès, et dont je la crois l'auteur.

MÉNEXÈNE.

Te rappellerais-tu le discours d'Aspasie?

SOCRATE.

J'aurais bien tort de ne pas le faire; je l'ai appris d'elle-même, et peu s'en est fallu que je n'aie été battu pour n'avoir pas eu toujours la mémoire bien fidèle.

MÉNEXÈNE.

Que ne me le récites-tu donc?

SOCRATE.

Je crains que la maîtresse ne se fâche, si je publie son discours.

MÉNEXÈNE.

Nullement, Socrate; mais parle toujours, et ce sera pour moi un grand plaisir de t'entendre répéter le discours d'Aspasie ou de tout autre, pourvu seulement que tu parles.

SOCRATE.

Mais peut-être te moqueras-tu de moi si tu me

vois encore, vieux comme je suis, m'occuper d'enfantillages.

MÉNEXÈNE.

Point de tout, Socrate ; mais commence enfin.

SOCRATE.

Je le vois bien, il faut te complaire ; et en vérité si tu me priais de me déshabiller et de danser, j'aurais peine à te refuser, puisque nous sommes seuls, écoute donc. Voici, je pense, ce que dit Aspasie. Elle commença par les morts eux-mêmes :

Ils ont reçu de nous les derniers devoirs, et les voilà maintenant sur la route fatale accompagnés par leurs concitoyens et par leurs parens. Il ne reste plus d'autre tâche à remplir que celle de l'orateur chargé par la loi d'honorer leur mémoire. Car c'est l'éloquence qui illustre et sauve de l'oubli les belles actions et ceux qui les ont faites. Il faut ici un discours qui loue dignement les morts, serve d'exhortation bienveillante aux vivans, excite les fils et les frères de ceux qui ne sont plus, à imiter leurs vertus, et console leurs pères et leurs mères, ainsi que leurs aïeux s'ils existent encore. Et quel sera le discours propre à ce but? De quelle manière commencer l'éloge de ces hommes généreux dont la vertu, pendant

leur vie, a fait la joie de leurs parens, et qui ont bravé la mort pour nous sauver? Il faut les louer, ce me semble, d'après l'ordre que la nature a suivi pour les élever à ce point de vertu auquel ils sont parvenus. Or ils sont devenus vertueux parce qu'ils étaient nés de parens vertueux. Nous louerons donc d'abord la noblesse de leur origine, ensuite leur éducation et les institutions qui les ont formés; enfin nous exposerons combien ils se sont rendus dignes de leur éducation et de leur naissance par leur belle conduite. Le premier avantage de leur naissance est de n'être pas étrangers. Le sort ne les a pas jetés dans un pays dont ils ne sont pas. Non, ils sont autochthones, ils habitent et ils vivent dans leur véritable patrie, ils sont nourris par la terre qu'ils habitent, non pas en marâtre, comme d'autres, mais avec les soins d'une mère. Et, maintenant qu'ils ne sont plus, ils reposent dans le sein de celle qui les engendra, les reçut dans ses bras à leur naissance et les nourrit. C'est donc à elle, à cette mère, que nous devons nos premiers hommages : ce sera louer la noble origine de ces guerriers.

Ce pays mérite nos éloges et ceux de tous les autres hommes, par bien des causes, et surtout parce qu'il est chéri du ciel : témoin la querelle

et le jugement des dieux *, qui s'en disputaient la possession. Honoré par les dieux, comment n'aurait-il pas droit de l'être par tous les hommes? Souvenons-nous aussi que lorsque la terre entière n'enfantait que des animaux sauvages, carnivores ou herbivores, notre contrée demeura pure de pareille production, et ne donna point naissance à des animaux farouches : de tous les animaux, elle ne choisit et n'engendra que l'homme, qui, par son intelligence, domine sur les autres êtres, et seul connaît la justice et les dieux. Une preuve bien forte que cette terre a produit les aïeux de ces guerriers et les nôtres, c'est que tout être doué de la faculté de produire porte avec lui la nourriture nécessaire à ce qu'il produit : c'est ainsi que la vraie mère se distingue de celle qui ne l'est pas, et a dérobé l'enfant d'un autre; celle-là manque des sources nourricières nécessaires au nouveau-né. Or, notre terre, qui est notre mère, offre la même preuve incontestable qu'elle a produit les hommes qui l'habitent, puisqu'elle est la seule et la première qui, dans ces vieux

* La dispute de Minerve et de Neptune, et le jugement de Cécrops. Hérodote, VIII, 55.—Xénophon, III, 5, 10; Eusèbe, *Chron.*, p. 93.

âges, ait produit un aliment humain, l'orge et le froment, nourriture la plus saine et la plus agréable à l'espèce humaine : marque certaine que l'homme est véritablement sorti de son sein. Et ces témoignages s'appliquent encore mieux à la terre qu'à une mère; car la terre n'imite pas la femme pour concevoir et pour engendrer, mais la femme imite la terre. Loin d'être avare des fruits qu'elle produit, notre patrie les communique aux autres, et réserve à ses enfans l'olivier, ce soutien des forces épuisées. Après les avoir nourris et fortifiés jusqu'à l'adolescence, elle appela les dieux eux-mêmes pour les gouverner et les instruire. Il serait inutile de redire ici leurs noms; nous connaissons les dieux qui ont protégé notre vie, en nous enseignant les arts nécessaires à nos besoins journaliers, et en nous apprenant à fabriquer des armes et à nous en servir pour la défense du pays.

Nés et élevés de cette manière, les ancêtres de ces guerriers ont fondé un état, dont il est convenable de dire quelques mots. C'est l'état qui fait les hommes; bons ou mauvais, selon qu'il est lui-même mauvais ou bon. Il faut donc prouver que nos pères furent élevés dans un état bien réglé, qui les a rendus vertueux, ainsi que

les hommes d'aujourd'hui dont faisaient partie ceux qui sont morts. Le gouvernement était autrefois le même que maintenant, une aristocratie; telle est la forme politique sous laquelle nous vivons encore, et avons presque toujours vécu. Les uns l'appellent une démocratie, les autres autrement, selon leur goût; mais c'est réellement une aristocratie sous le consentement du peuple. Nous n'avons jamais cessé d'avoir des rois, tantôt par droit de succession, tantôt par droit de suffrages. C'est, en général, le peuple qui possède l'autorité souveraine : il confère les charges et la puissance à ceux qui paraissent être les meilleurs; la faiblesse, l'indigence, une naissance obscure, ne sont pas, comme dans les autres états, des motifs d'exclusion; non plus que les qualités contraires, des motifs de préférence; le seul principe reçu, c'est que celui qui paraît être habile ou vertueux l'emporte et commande. Ce gouvernement, nous le devons à l'égalité de notre origine. Les autres pays sont composés d'hommes d'espèce différente; aussi l'inégalité des races se reproduit dans leurs gouvernemens, despotiques ou oligarchiques. Là, les citoyens se divisent en esclaves et en maîtres. Pour nous et les nôtres, qui sommes frères, et nés d'une mère commune, nous ne croyons pas

être ou les esclaves ou les maîtres les uns des autres. L'égalité d'origine entraîne naturellement celle de la loi, et nous porte à ne reconnaître entre nous d'autre supériorité que celle de la vertu et des lumières.

Voilà pourquoi les ancêtres de ces guerriers et les nôtres, et ces guerriers eux-mêmes, nés si heureusement, et élevés au sein de la liberté, ont fait tant de belles actions publiques et particulières, dans le seul but de servir l'humanité. Ils croyaient devoir combattre contre les Grecs eux-mêmes pour la liberté d'une partie de la Grèce, et contre les barbares pour celle de la Grèce entière. Le temps me manque pour raconter dignement comment ils repoussèrent Eumolpe et les Amazones, débordés sur nos terres, et les invasions plus anciennes *; comment ils secoururent les Argiens contre les sujets de Cadmus, et les Héraclides contre les Argiens. Les chants des poètes ont répandu sur toute la terre la gloire de ces exploits; et si nous entreprenions de les célébrer dans le langage ordinaire, nous ne ferions vraisemblablement que mettre en

* On ne voit pas trop quelles sont ces invasions antérieures à celles d'Eumolpe. Est-ce celle de Labdacus, repoussée par Pandion (Apollodore, III, 158); ou celle des Chalcidiens, repoussée par Érechtée.

évidence notre infériorité. Ainsi je ne m'arrêterai point à ces actions, qui ont leur récompense; mais il en est d'autres qui n'ont rapporté à aucun poète une gloire égale à celle du sujet, et qui sont encore dans l'oubli; ce sont celles-là que je crois devoir rappeler : je viens les célébrer moi-même, et j'invite les poètes à les chanter, dans leurs odes et leurs autres compositions, d'une manière digne de ceux qui les ont accomplies. Voici le premier de ces exploits.

Quand les Perses, maîtres de l'Asie, marchaient à l'asservissement de l'Europe, nos pères, les enfans de cette terre, les repoussèrent. Il est juste, il est de notre devoir de les rappeler les premiers, et de louer d'abord la valeur de ces héros. Mais, pour bien apprécier cette valeur, transportons-nous par la pensée à l'époque où toute l'Asie obéissait déjà à son troisième monarque. Le premier, Cyrus, après avoir affranchi par son génie les Perses, ses compatriotes, subjugua encore leurs maîtres, les Mèdes, et régna sur le reste de l'Asie jusqu'à l'Égypte. Son fils soumit l'Egypte et toutes les parties de l'Afrique dans lesquelles il put pénétrer. Darius, le troisième, étendit les limites de son empire jusqu'à la Scythie, par les conquêtes de son armée de terre, et ses flottes le rendirent maître de la mer et des îles.

Nul n'osait résister; les âmes des peuples étaient asservies : tant de nations puissantes et belliqueuses avaient passé sous le joug des Perses! Le même Darius ayant accusé les Erétriens et nous d'avoir dressé ensemble des embûches à la ville de Sardes *, prit ce prétexte pour embarquer une armée de cinq cent mille soldats dans des vaisseaux de transport, accompagnés d'une flotte de trois cents navires; et ordonna à Datis, le chef de cette expédition, de ne revenir qu'amenant captifs les Erétriens et les Athéniens : sa tête devait répondre du succès. Datis se dirigea sur Érétrie, contre des hommes qui étaient comptés alors au rang des plus belliqueux parmi les Grecs: encore n'étaient-ils pas en petit nombre. Cependant il les subjugua en trois jours; et, pour que personne ne pût s'échapper, il battit soigneusement tout le pays de la manière suivante. Ses soldats, parvenus aux bornes de l'Érétrie, s'étendirent d'une mer à l'autre, et parcoururent tout le territoire en se donnant la main, afin de pouvoir dire au roi que pas un seul n'avait échappé **. Dans le même dessein, ils partent d'Érétrie et débarquent à Marathon, persuadés

* Platon, *les Lois*, liv. III.

** *Ibid.*

qu'il leur sera facile de réduire les Athéniens au sort des Érétriens, et de les emmener captifs comme eux. Après la première expédition et pendant la seconde, aucun des Grecs ne secourut ni les Érétriens ni les Athéniens, à l'exception des Lacédémoniens; mais ils n'arrivèrent que le lendemain du combat. Tous les autres Grecs, frappés de terreur, ne songeant qu'à leur sûreté présente, se tinrent en repos. C'est en se reportant à ces circonstances qu'on pourra estimer ce qu'il y eut de courage déployé à Marathon par ces guerriers qui soutinrent l'attaque des barbares, châtièrent l'insolent orgueil de toute l'Asie, et, par ces premiers trophées remportés sur les barbares, apprirent aux Grecs que la puissance des Perses n'était pas invincible, et qu'il n'y a ni multitude ni richesse qui ne cèdent à la valeur. Aussi je regarde ces héros non-seulement comme les auteurs de nos jours, mais comme les pères de notre liberté, et de celle de tous les Grecs de ce continent; car c'est en jetant les yeux sur cet exploit que, disciples des guerriers de Marathon, les Grecs ne craignirent plus dans la suite de combattre et de se défendre.

Il faut donc déférer la première palme à ces guerriers; la seconde appartient aux vainqueurs des journées navales de Salamine et d'Artémise.

On pourrait raconter beaucoup de choses à leur gloire; quels dangers ils ont bravés, tant sur terre que sur mer, et comment ils les ont surmontés; mais je ne rappellerai que ce qui me paraît leur plus beau titre à la gloire, l'accomplissement de l'œuvre commencée à Marathon. Ceux de Marathon avaient appris aux Grecs qu'un petit nombre d'hommes libres suffisait pour repousser sur terre une multitude de barbares, mais il n'était point encore prouvé que cela fût possible sur mer; les Perses y passaient pour invincibles par leur multitude, leurs richesses, leur habileté et leur valeur. Ils méritent donc nos éloges, ces braves marins qui délivrèrent les Grecs de leur frayeur, et rendirent les vaisseaux des Perses aussi peu redoutables que leurs soldats. Ce sont les vainqueurs de Marathon et de Salamine qui ont instruit et accoutumé les Grecs à mépriser les barbares et sur terre et sur mer.

Le troisième fait de l'indépendance grecque, en date et en courage, est la bataille de Platée, la première dont la gloire ait été commune aux Lacédémoniens et aux Athéniens. La conjoncture était critique, le péril imminent; ils triomphèrent de tout. Tant de vertu leur mérite nos éloges et ceux des siècles à venir.

Cependant un grand nombre de villes grecques étaient encore au pouvoir des barbares; on annonçait même que le grand roi projetait une nouvelle expédition contre les Grecs: il est donc juste de rappeler aussi la mémoire de ceux qui achevèrent ce que les premiers avaient commencé, et accomplirent notre délivrance, en purgeant les mers des barbares. Ce furent ceux qui combattirent sur mer à Eurymédon, descendirent en Chypre, passèrent en Egypte, et portèrent leurs armes en beaucoup d'autres lieux. Souvenons-nous avec reconnaissance qu'ils réduisirent le grand roi à craindre pour lui-même, et à ne songer qu'à sa propre sûreté, loin de méditer encore la perte de la Grèce.

Cette guerre fut soutenue par Athènes avec toutes ses forces, et pour elle-même et pour tous ceux qui parlaient la même langue qu'elle; mais lorsque, après la paix, Athènes fut grande et respectée, elle éprouva le sort de tout ce qui prospère : d'abord elle fit envie : bientôt l'envie enfanta la haine, et Athènes se vit entraînée, malgré elle, à tourner ses armes contre les Grecs. La guerre commencée, on combattit à Tanagra contre les Lacédémoniens pour la liberté des Béotiens. Cette première action ayant été sans résultat, une seconde fut déci-

sive, car les autres alliés des Béotiens les abandonnèrent et se retirèrent ; mais les nôtres, après avoir vaincu, le troisième jour, à Œnophyte, ramenèrent dans leur patrie les Béotiens injustement exilés. Ce furent les premiers Athéniens qui, après la guerre persique, défendirent contre les Grecs la liberté d'autres Grecs, affranchirent généreusement ceux qu'ils secouraient, et furent déposés les premiers avec honneur dans ce monument, au nom de la république.

Alors une grande guerre s'alluma : tous les Grecs envahirent et ravagèrent l'Attique, et payèrent Athènes d'une coupable ingratitude. Mais les nôtres les vainquirent sur mer ; et ayant fait prisonniers à Sphagia* les Lacédémoniens qui s'étaient mis à la tête de leurs ennemis, au lieu de les exterminer, comme ils en avaient le pouvoir, ils les épargnèrent, les rendirent, et conclurent la paix. Ils pensaient qu'on doit faire aux barbares une guerre d'extermination, mais que les hommes d'une origine commune ne doivent combattre que pour la victoire, et qu'il ne fallait pas, pour le ressentiment particulier d'une ville, perdre la Grèce entière. Honneur donc aux bra-

* Strabon (liv. VIII) : Sphagia ou Sphacteria, île près de Pylos.

ves qui soutinrent cette guerre et maintenant reposent ici. Ils ont prouvé, si quelqu'un en pouvait douter, qu'aucune nation de la Grèce ne l'emporta sur les Athéniens dans la première guerre contre les barbares : ils l'ont prouvé puisque, dans les divisions de la Grèce, ils se montrèrent supérieurs aux chefs des autres Grecs, avec qui ils avaient vaincu les barbares, et les vainquirent à leur tour.

Après cette paix, une troisième guerre s'alluma, aussi inattendue que terrible. Beaucoup de bons citoyens y périrent, qui reposent ici ; un grand nombre aussi reposent en Sicile, où ils avaient déjà remporté plusieurs trophées pour la liberté des Léontins, qu'ils étaient allés secourir en vertu des traités. Mais la longueur du trajet et la détresse où se trouvait alors Athènes ayant empêché de les soutenir, ils perdirent tout espoir, et succombèrent : mais leurs ennemis se conduisirent envers eux avec plus de modération et de générosité que n'en montrent souvent des amis. Beaucoup périrent encore dans les combats sur l'Hellespont, après s'être emparés, en un seul jour, de toute la flotte de l'ennemi, et après beaucoup d'autres victoires. Mais ce qu'il y eut de terrible et d'inattendu dans cette guerre, comme je l'ai dit, ce

fut l'excès de jalousie auquel les autres Grecs se portèrent contre Athènes. Ils ne rougirent point d'implorer, par des envoyés, l'alliance de ce roi, notre implacable ennemi, de ramener, eux-mêmes, contre des Grecs, le barbare que nos efforts communs avaient chassé; en un mot, de réunir tous les Grecs et tous les barbares contre cette ville. Mais ce fut alors aussi qu'Athènes déploya sa force et son courage. On la croyait déjà perdue; notre flotte était enfermée près de Mitylène, un secours de soixante navires arrive; ceux qui les montent sont l'élite de nos guerriers; ils battent l'ennemi et dégagent leurs frères; mais, victimes d'un sort injuste, on ne peut les retirer de la mer, et ils reposent ici, objet éternel de nos souvenirs et de nos louanges. Car c'est leur courage qui nous assura non-seulement le succès de cette journée, mais celui de toute la guerre. Ils ont acquis à notre ville la réputation de ne pouvoir jamais être réduite, même quand tous les peuples se réuniraient contre elle; et cette réputation n'était pas vaine: nous n'avons succombé que sous nos propres dissensions, et non sous les armes des ennemis: aujourd'hui encore nous pourrions braver leurs efforts; mais nous nous sommes vaincus et défaits nous-mêmes.

La paix et la tranquillité extérieure assurées, nous tombâmes dans des dissensions intestines, mais elles furent telles, que, si la discorde est une loi inévitable du destin, on doit souhaiter pour son pays qu'il n'éprouve que de pareils troubles. Avec quel empressement et quelle affection cordiale les citoyens du Pirée et ceux de la ville ne se réunirent-ils pas, contre l'attente des autres Grecs! Et avec quelle modération on cessa les hostilités contre ceux d'Éleusis! Ne cherchons point d'autre cause de tous ces évènemens que la communauté d'origine, qui produit une amitié durable et fraternelle, fondée sur des faits et non sur des mots. Il est donc juste de rappeler aussi la mémoire de ceux qui périrent dans cette guerre les uns par les autres, et, puisque nous sommes réconciliés nous-mêmes, de les réconcilier aussi, autant qu'il est en nous, dans ces solennités, par des prières et des sacrifices, en adressant nos vœux à ceux qui les gouvernent maintenant; car ce ne fut ni la méchanceté, ni la haine, qui les mirent aux prises, ce fut une fatalité malheureuse; nous en sommes la preuve nous qui vivons encore. Issus du même sang qu'eux, nous nous pardonnons réciproquement et ce que nous avons fait et ce que nous avons souffert.

La paix étant rétablie de tous côtés, Athènes, parfaitement tranquille, pardonna aux barbares qui n'avaient fait que saisir avec empressement l'occasion de se venger des maux qu'elle leur avait causés ; mais elle était profondément indignée contre les Grecs. Elle se rappelait de quelle ingratitude ils avaient payé ses bienfaits; qu'ils s'étaient unis aux barbares, avaient détruit les vaisseaux qui naguère les avaient sauvés, et renversé nos murs, quand nous avions empêché la chute des leurs. Elle résolut donc de ne plus s'employer à défendre la liberté des Grecs, ni contre d'autres Grecs, ni contre les barbares, et elle accomplit sa résolution. Pendant que nous étions dans cette disposition, les Lacédémoniens, regardant les Athéniens, ces défenseurs de la liberté, comme abattus, crurent que rien ne les empêchait plus de donner des fers au reste de la Grèce. Mais pourquoi raconter au long les évènemens qui suivirent? Ils ne sont pas si éloignés, et n'appartiennent pas à une autre génération. Nous-mêmes nous avons vu les premières nations de la Grèce, les Argiens, les Béotiens et les Corinthiens venir, tout épouvantés, implorer le secours de la république; et, ce qui est le plus merveilleux, nous avons vu le grand roi réduit à cet excès de détresse,

de ne pouvoir espérer son salut que de cette ville même, à la destruction de laquelle il avait tant travaillé. Et certes, le seul reproche mérité qu'on pourrait faire à cette ville serait d'avoir été toujours trop compatissante et trop portée à secourir le plus faible. Alors encore elle ne sut pas résister, et persévérer dans sa résolution de ne jamais secourir la liberté de ceux qui l'avaient outragée. Elle se laissa fléchir, fournit des secours, et délivra les Grecs de la servitude, et depuis ils ont été libres jusqu'à ce qu'eux-mêmes ils se remissent sous le joug. Quant au roi, elle n'osa pas le secourir, par respect pour les trophées de Marathon, de Salamine et de Platée; mais, en permettant aux exilés et aux volontaires d'entrer à son service, elle le sauva incontestablement.

Après avoir relevé ses murs, reconstruit ses vaisseaux, Athènes, ainsi préparée, attendit la guerre, et, quand elle fut contrainte à la faire, elle défendit les Pariens contre les Lacédémoniens. Mais le grand roi, commençant à redouter Athènes, dès qu'il vit que Lacédémone lui cédait l'empire de la mer, demanda, pour prix des secours qu'il devait fournir à nous et aux autres alliés, les villes grecques du continent de l'Asie, que les Lacédémoniens lui avaient autrefois aban-

données. Il voulait se retirer et comptait bien sur un refus, qui devait servir de prétexte à sa défection. Les autres alliés trompèrent son espérance. Les Argiens, les Corinthiens, les Béotiens, et les autres états compris dans l'alliance, consentirent à lui livrer les Grecs de l'Asie pour une somme d'argent, et s'y engagèrent par la foi du serment. Nous seuls, nous n'osâmes ni les lui abandonner, ni engager notre parole; tant cette disposition généreuse, qui veut la liberté et la justice, tant cette haine innée des barbares, est enracinée et inaltérable parmi nous, parce que nous sommes d'une origine purement grecque et sans mélange avec les barbares. Chez nous, point de Pélops, de Cadmus, d'Egyptus et de Danaüs, ni tant d'autres, véritables barbares d'origine, Grecs seulement par la loi. Le pur sang grec coule dans nos veines sans aucun mélange de sang barbare; de là dans les entrailles même de la république la haine incorruptible de tout ce qui est étranger. Nous nous vîmes donc abandonnés de nouveau pour n'avoir pas voulu commettre l'action honteuse et impie de livrer des Grecs à des barbares. Mais, quoique réduits au même état qui nous avait jadis été funeste, avec l'aide des dieux la guerre se termina cette fois plus heureusement; car, à

la paix, nous conservâmes nos vaisseaux, nos murs et nos colonies, tant l'ennemi aussi était empressé à se délivrer de la guerre. Toutefois cette guerre nous priva encore de braves soldats, soit à Corinthe, par le désavantage du lieu, soit à Léchée, par trahison. Ils étaient braves aussi ceux qui délivrèrent le roi de Perse et chassèrent les Lacédémoniens de la mer. Je vous en rappelle le souvenir, et vous devez vous joindre à moi pour louer et célébrer ces excellens citoyens.

Je vous ai retracé les actions de ceux qui reposent ici, et de tous les autres qui sont morts pour la patrie. Sans doute elles sont belles et nombreuses : cependant j'en ai tu un plus grand nombre encore de plus éclatantes ; une suite de plusieurs jours et de plusieurs nuits ne suffirait pas à celui qui voudrait les raconter toutes. Que tous les citoyens, l'âme remplie de ces grandes actions, exhortent donc les descendans de ces vaillans hommes, comme ils le feraient un jour de bataille, à ne pas quitter le rang de leurs ancêtres, à ne pas reculer ni lâcher le pied honteusement. Enfans de braves, et moi aussi je vous exhorte en ce jour, et, partout où je vous rencontrerai, je vous exhorterai, je vous sommerai de faire tous vos efforts pour devenir tout ce que vous pouvez être. Quant à présent,

je dois vous répéter ce que vos pères, au moment de livrer la bataille, nous ont chargés de rapporter à leurs enfans, s'il leur arrivait quelque malheur. Je vous dirai ce que j'ai entendu d'eux, et ce qu'ils ne manqueraient pas de vous dire eux-mêmes, s'ils le pouvaient; j'en juge au moins par les discours qu'ils tenaient alors. Représentez-vous donc que vous entendez de leur propre bouche ce que je vous dis. Voici leurs paroles :

Enfans, ce que vous voyez autour de vous atteste assez de quel noble sang vous êtes sortis. Nous pouvions vivre sans honneur, nous avons préféré une mort honorable, plutôt que de condamner à l'infamie vous et notre postérité, et de faire rougir nos pères et tous nos ancêtres. Nous avons pensé que celui qui déshonore les siens ne mérite pas de vivre, et qu'il ne peut être aimé ni des dieux ni des hommes, ni en ce monde ni dans l'autre. Rappelez-vous donc toujours nos paroles, et n'entreprenez rien que la vertu ne soit avec vous, persuadés que sans elle tout ce qu'on acquiert, tout ce qu'on apprend, tourne en mal et en ignominie. Les richesses n'ajoutent point d'éclat à la vie d'un homme sans courage : il est riche pour les autres *, et non pas pour lui-même.

* Pour l'ennemi.

La force et la beauté du corps ne sauraient non plus avoir de grâce dans l'homme timide et sans cœur; elles y sont messéantes, l'exposant à un plus grand jour et rendent sa lâcheté plus manifeste. Le talent même, séparé de la justice et de la vertu, n'est qu'une habileté méprisable, et non la sagesse. Mettez donc vos premiers et vos derniers soins, et songez sans cesse à accroître l'héritage d'honneur que nous vous laissons, nous et nos aïeux; sinon, apprenez que, si nous vous surpassons en vertu, cette victoire fera notre honte, tandis que la défaite eût fait notre bonheur. Or, voici comment vous pourrez nous surpasser et nous vaincre : n'abusez pas de la gloire de vos pères, ne la dissipez pas, et sachez que rien n'est plus honteux pour un homme qui a quelque idée de lui-même, que de présenter comme un titre à l'estime, non ses propres mérites, mais la renommée de ses aïeux. La gloire des pères est sans doute pour leurs descendans le plus beau et le plus précieux trésor; mais en jouir sans pouvoir le transmettre à ses enfans, et sans y avoir rien ajouté soi-même, c'est le comble de la lâcheté. Si vous suivez ces conseils, quand la destinée aura marqué votre fin, vous viendrez nous rejoindre, et nous vous recevrons comme des amis

reçoivent des amis; mais si vous les négligez, si vous dégénérez, n'attendez pas de nous un accueil favorable. Voilà ce que nous avons à dire à nos enfans.

Quant à nos pères et à nos mères, il faut les exhorter incessamment à supporter avec patience ce qui pourra nous arriver, et ne point s'unir à leurs lamentations; ils n'auront pas besoin qu'on excite leur douleur, leur malheur y suffira. Pour guérir et calmer leurs regrets, il faut plutôt leur rappeler que de tous les vœux qu'ils adressaient aux dieux, le plus cher a été exaucé; car ils n'avaient pas demandé des fils immortels, mais braves et célèbres : ce sont là les biens les plus précieux, et ils leur sont assurés. Qu'on leur rappelle aussi qu'il est bien difficile que tout succède à l'homme, pendant la vie, au gré de ses souhaits. S'ils supportent courageusement leur malheur, on reconnaîtra qu'ils étaient en effet les pères d'enfans courageux et qu'ils les égalent en courage; s'ils en sont accablés, ils feront douter qu'ils fussent véritablement nos pères ou que les louanges qu'on nous donne soient méritées. Loin de là, c'est à eux qu'il appartient de se charger de notre éloge, en montrant par leur conduite que braves ils ont engendré des braves. Il a toujours passé pour sage, ce vieux précepte,

rien de trop, et en vérité c'est un mot plein de sens. L'homme qui tire de lui-même tout ce qui mène au bonheur ou du moins en approche, qui ne fait pas dépendre son sort des autres hommes, et ne met point sa destinée à la merci de leur bonne ou de leur mauvaise fortune, celui-là a bien ordonné sa vie ; voilà l'homme sage, voilà l'homme ferme et prudent. Que le sort lui donne des richesses et des enfans, ou les lui ôte, il suivra avant tout le sage précepte, et l'excès de la joie et l'excès du chagrin lui seront également étrangers, parce que c'est en lui-même qu'il a mis sa confiance. Tels nous croyons que sont les nôtres, tels nous voulons et prétendons qu'ils soient ; tels nous nous montrons nous-mêmes, sans regret, sans effroi de quitter la vie, dès à présent, s'il le faut. Nous supplions donc nos pères et nos mères d'achever dans cette disposition le reste de leur carrière. Qu'ils sachent que ce n'est point par des gémissemens et des cris qu'ils nous prouveront leur tendresse, et que, s'il reste après la mort quelque sentiment de ce qui se passe parmi les vivans, ils ne sauraient nous causer un plus grand déplaisir que de se tourmenter et de se laisser abattre ; mais nous aimerions à les voir calmes et modérés. En effet, la mort qui nous attend est la plus belle qu'il soit donné

aux hommes de trouver ; et il faut plutôt nous féliciter que nous plaindre. Qu'ils prennent soin de nos femmes et de nos enfans, qu'ils les assistent, qu'ils se consacrent tout entier à ce devoir! Par là ils verront s'effacer peu-à-peu le souvenir de leur infortune, leur vie en sera plus honorable et plus vertueuse, et à nous plus agréable. Voilà ce qu'il faut annoncer aux nôtres de notre part.

Nous recommanderions encore à la république de se charger de nos pères et de nos fils, de donner aux uns une éducation vertueuse, et de soutenir dignement la vieillesse des autres ; mais nous savons que, sans être sollicitée par nos prières, elle s'acquittera de ce soin comme il convient à sa générosité.

Pères et enfans de ces morts, voilà ce qu'ils nous avaient chargés de vous dire, et je vous le dis avec toute l'énergie dont je suis capable. Je vous conjure en leur nom, vous, d'imiter vos pères, vous, d'être tranquilles sur votre sort, bien assurés que la sollicitude publique et privée soutiendra et soignera votre vieillesse, et ne manquera jamais à aucun de vous. Quant à la république, vous n'ignorez pas jusqu'où elle porte ses soins. Elle a fait des lois qui pourvoient au sort des enfans et des parens de ceux

qui sont morts à la guerre*. Elle a chargé particulièrement le premier magistrat** de veiller à ce que leurs pères et leurs mères n'éprouvent aucune injustice. Pour les enfans elle les élève en commun à ses frais et s'applique à leur faire oublier autant que possible qu'ils sont orphelins. Tant qu'ils sont en bas âge, elle leur sert de père; parvenus à l'âge d'homme, elle les renvoie chez eux avec une armure complète, pour leur rappeler, en leur faisant présent des instrumens de la valeur paternelle, les devoirs du père de famille, et en même temps pour que cette première entrée du jeune homme en armes dans les foyers de ses pères, soit un présage favorable de l'énergique autorité qu'il y exercera. Pour les morts, elle ne cesse jamais de les honorer; elle leur rend à tous chaque année au nom de l'état les mêmes honneurs que chaque famille dans son intérieur rend à chacun des siens. Elle y joint des jeux gymniques et équestres et des combats dans tous les genres de musique : en un mot, elle fait tout pour tous et toujours; elle

* C'était une loi de Solon. *Voyez* Diog. de Laerte, sur Solon; et Petit, *Leg. Atti.*, 65.

** Le Polémarque, ou troisième Archonte. Pollux, VIII, 91, Petit, 669.

prend la place d'héritier et de fils pour les pères qui ont perdu leurs enfans, de père pour les orphelins, de tuteur pour les parens ou les proches. La pensée que vous êtes assurés de tant de soins doit vous faire supporter plus patiemment le malheur : c'est par là que vous serez agréables aux morts et aux vivans et rendrez faciles vos devoirs et ceux des autres.

Maintenant que vous avez rendu aux morts l'hommage du deuil public, prescrit par la loi, allez, vous et tous ceux qui sont ici présens; il est temps de vous retirer.

Voilà, Ménexène, l'oraison funèbre d'Aspasie de Milet.

MÉNEXÈNE.

Par Jupiter! Socrate, Aspasie est bien heureuse de pouvoir, étant femme, composer de pareils discours.

SOCRATE.

Si tu ne me crois pas, suis-moi et tu l'entendras elle-même.

MÉNEXÈNE.

Plus d'une fois, Socrate, j'ai rencontré Aspasie, et je connais ses talens.

SOCRATE.

Comment? Ne l'admires-tu pas? Et ne lui sais-tu pas gré de ce discours?

MÉNEXÈNE.

Un gré infini, Socrate, à celle ou à celui, quel qu'il soit, qui te l'a récité, mais plus encore à qui vient de le répéter ici.

SOCRATE.

Fort bien. Mais ne me trahis pas, si tu veux que je te dise encore plusieurs autres discours excellens qu'elle a composés sur des sujets politiques.

MÉNEXÈNE.

Ne crains rien, je ne te trahirai pas, dis-les-moi toujours.

SOCRATE.

Je te le promets.

ION,

OU

DE L'ILIADE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Outre les sophistes et les démagogues, Platon trouva sur sa route les artistes, les poètes et les histrions, qui étaient aussi, dans leur genre, des démagogues et des sophistes, puisqu'ils cherchaient, non la vérité, mais l'effet et le succès, divertissaient le peuple au lieu de l'éclairer, et par là avaient acquis une grande autorité auprès de lui, et étaient devenus une puissance dans l'état. Ils abusaient de l'art, comme les démagogues et les sophistes de l'éloquence et de la dialectique. Il est à remarquer que les trois accusateurs de Socrate étaient un dévot, un démagogue et un poète ; et Socrate, dans l'*Apologie*, avoue

qu'un de ses torts est d'avoir mal pensé et mal parlé des poètes et des artistes, d'avoir cherché la vérité auprès d'eux, et de n'y avoir trouvé que des hommes ignorans et pleins d'eux-mêmes, se croyant en possession des plus beaux secrets, et ne pouvant rendre compte de rien. Les poètes eurent donc la main dans le procès de Socrate, et Mélitus les représente officiellement. Cela est si vrai, que Libanius, dans son apologie de Socrate, met la plus grande importance à le laver du reproche d'avoir attaqué la poésie et les poètes. Mais, quoi qu'en dise Libanius, Socrate était en effet coupable du crime de lèse-poésie ; et il n'en pouvait guère être autrement avec la mission qu'il s'était donnée à lui-même. Cette mission était toute morale. Socrate recherchait en toutes choses la vérité et l'utilité morale ; et il frondait impitoyablement tout ce qui lui semblait s'écarter de ce modèle. Ainsi,

comme la religion de son temps était mêlée, et nécessairement, de beaucoup de superstitions, il attaqua ces superstitions, même de manière à compromettre, auprès des faibles, le fond de la religion, ce qui souleva contre lui le pouvoir sacerdotal. Frappé de l'influence corruptrice des démagogues, qui, en faisant leur cour au peuple et en flattant ses passions, poussaient la démocratie athénienne à l'anarchie, il se moqua des orateurs populaires, au point de se donner une apparence aristocratique et d'exciter le soupçon qu'il appartenait plus ou moins au parti lacédémonien. Enfin lui qui voulait se rendre compte de toutes choses et qui ne croyait savoir que ce qu'il savait méthodiquement, il ne pouvait guère admirer des gens dont tout le talent était une certaine puissance d'inspiration momentanée, un enthousiasme incompatible avec la ré-

flexion, qui ne se développe que précisément à condition de s'ignorer, et, la crise passée, laisse l'âme dans son état ordinaire, avec tous ses défauts et même avec tous ses vices. En général, Socrate avait au plus haut degré tout ce qu'il faut pour commencer une révolution. A une droiture parfaite il joignait une opiniâtreté invincible. Son esprit était plus juste qu'étendu; la haute métaphysique le surpassait, lui répugnait même, et il ne savait pas voir toujours derrière des apparences fâcheuses le fond vrai et grand qui les supportait, et pouvait jusqu'à un certain point réconcilier avec elles. Avec tous les avantages du bon sens, il en avait aussi les inconvéniens, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Il vit donc parfaitement le mauvais côté de l'ordre social de son temps, le signala hautement et l'attaqua avec une imprudence héroïque, se servant tour-à-tour des armes de la rai-

son et de celles du ridicule. Platon avait une mission bien différente et un caractère d'esprit tout opposé. Sur la base du bon sens de Socrate s'élevait en lui un génie supérieur dont le mouvement naturel et réfléchi était d'aller dans la spéculation aussi haut et aussi loin que peut aller la pensée humaine. Il avait beaucoup vu, beaucoup voyagé, beaucoup étudié, et s'était efforcé de tout comprendre; par conséquent il était conciliant et indulgent. A la tendance exclusivement critique et négative de Socrate, dont il conserva l'apparence, il substitua une direction plus positive et plus pacifique : au lieu d'attaquer, il entreprit d'éclairer; il ne changea pas le rôle de Socrate, il l'agrandit et l'épura. Ainsi, sans faire grâce aux superstitions de son temps, qu'il combattit toujours avec fermeté, l'étude sérieuse qu'il avait faite des mystères et du fond de la religion, le réconcilia avec

des traditions où il voyait des choses admirables et d'éternelles vérités sous des formes accommodées au temps, c'est-à-dire utiles. Impitoyable ennemi des démagogues et de l'éloquence anarchique et passionnée de la tribune populaire, nous ferons voir dans notre argument sur *la République* quel fut le vrai caractère de sa politique à-la-fois libérale et sévère, tempérament hardi de la législation dorienne et de la législation ionienne réconciliées et fondues ensemble dans leurs meilleures parties, quoique avec la prédominance de l'élément et du caractère dorien. Quant à l'art et à la poésie en particulier, personne n'a mieux décrit l'enthousiasme qui la constitue et qui en fait une chose divine. A cet égard, le Phèdre est là; mais tout comme il voulait que l'éloquence eût une direction morale, de même il voulait que la poésie, l'enthousiasme et l'inspiration, qui souvent s'éga-

rent, se laissassent un peu guider par la sagesse et la philosophie. Surtout il ne voulait pas que le génie poétique, si contagieux dans ses effets, fût mis au service des délires de la passion ou de la superstition, et employé à retenir les masses, auxquelles s'adresse particulièrement la poésie, dans des croyances impies et des erreurs avilissantes pour la dignité et la moralité de l'espèce humaine. A genoux devant la poésie comme devant la religion il croyait que l'on devait surveiller et les prêtres et les poètes. Il trouvait que les poètes avaient beaucoup nui à la poésie en consacrant et en accréditant parmi le peuple une mythologie corruptrice ; et lorsque, dans sa République, il est forcé de choisir entre la poésie et la vérité, fidèle à l'esprit de Socrate, il met avant tout la vérité et l'humanité, et se décide, quoique à regret, à renvoyer les poètes et Homère lui-même. C'est là le der-

nier mot de Platon, et en général c'est toujours dans ses derniers ouvrages qu'il faut chercher sa vraie pensée, et par elle pénétrer dans ses ouvrages antérieurs, et y saisir les germes des idées que plus tard il développa avec l'étendue, la mesure et la force qui appartiennent à l'âge mûr. Dans *la République*, Platon se prononce décidément contre les poètes ; dans ses premiers ouvrages, sans aller jusqu'à proposer de les chasser de l'état, il les fronde incessamment, et leur lance les traits de l'ironie socratique, en les enveloppant ou en ayant l'air de les adresser à un autre but.

Ainsi, dans l'Ion, Platon n'attaque point la poésie, car il ne l'a attaquée nulle part; la poésie est hors de cause ainsi que l'enthousiasme et l'inspiration poétique : mais l'enthousiasme, tout sublime et tout divin qu'il est, n'étant ni réfléchi ni libre, peut tomber dans de graves écarts ; et, sans atta-

quer la poésie, on peut et l'on doit signaler cet inconvénient, pour prouver que la poésie, d'ailleurs admirable, ne doit pourtant pas avoir l'autorité que les poètes revendiquent pour elle, et qu'au lieu d'attribuer à ces derniers un pouvoir religieux et moral, au lieu de les consulter sur les affaires de l'état, de leur remettre l'éducation de la jeunesse, en ne l'instruisant guère que dans leurs ouvrages, et d'en faire ainsi des instituteurs et des directeurs populaires, il faut s'en défier, examiner avec soin leurs écrits, y choisir ce qu'il y a de mieux, dans le meilleur choisir encore, les laisser lire avec un discernement sévère, et en général surveiller et diminuer leur influence.

Or, ce qui est vrai des poètes l'est bien plus encore des serviteurs des poètes, c'est-à-dire des acteurs et des rapsodes, dont tout le talent consiste dans la faculté

de recevoir l'impression du poète, et de la transmettre aux auditeurs, faculté analogue en apparence à la faculté poétique, mais en réalité bien différente et bien inférieure, puisque le poète s'inspire des choses mêmes, et l'acteur seulement des mots du poète, n'entendant rien aux choses, et tout occupé des mots et de leurs effets matériels. Du temps de Platon aussi, on exagérait beaucoup l'intelligence des acteurs : Platon montre qu'ordinairement ils ne comprennent rien à ce qu'ils disent. Tel est le but direct de l'Ion : Platon y frappe les poètes dans leurs interprètes. Mais comme la poésie dithyrambique et dramatique destinée à faire partie des solennités publiques était soumise à la censure et surveillée par l'état, Platon s'adresse moins à ces deux genres de poésie qu'à l'épopée, parce que l'état ne la surveillait pas, et que, se récitant en tout temps et en tout lieu, se rattachant

plus directement à l'histoire et à la religion nationale, elle était bien plus puissante sur le peuple, et plus périlleuse dans ses effets. Voilà pourquoi Platon, lorsqu'il attaque les poètes, a presque toujours en vue les poètes épiques, et en particulier Homère; et voilà encore pourquoi, dans l'Ion, il fait la guerre aux rapsodes *, et à un rapsode qui semble avoir été dès-lors ce que plus tard on appela un homéride, un homme dévoué à Homère, attaché à son culte et à l'étude de ses ouvrages, et les récitant partout, il est vrai, sans s'accompagner de la lyre et sans chanter, mais avec une certaine mélopée, peut-être un peu plus forte que la déclamation française et italienne, et avec des gestes moins prononcés que ceux des acteurs. Socrate, en causant avec un

* Les rapsodes récitaient surtout des poésies épiques, quoique Athénée rapporte qu'ils récitaient aussi des poésies lyriques.

pareil personnage, lui prouve qu'il n'entend d'Homère que les mots et leur beauté extérieure, et qu'il est incapable de juger du fond des choses. Sans dire positivement que l'étude assidue des effets matériels de la poésie empêche celle de sa véritable essence, et que l'éducation d'un rapsode ne peut être assez libérale pour l'initier aux secrets du beau, il l'insinue, et en général il traite les rapsodes, dans Ion leur représentant, comme Xénophon les traite de son côté *, c'est-à-dire comme des ignorans présomptueux. Remarquez que les rapsodes étant à Athènes de véritables artistes, et ayant en effet un très grand crédit sur le peuple, en leur qualité d'intermédiaires obligés entre le peuple et les poètes, les tourner en ridicule n'était pas sans utilité pour le but général de Platon, et que sous

* *Banquet*, III. — Memorabil. Socrat., IV.

ce rapport ce dialogue a déjà son importance. Mais il ne faut pas oublier que le rapsode est là en quelque manière le plastron du poète; les coups ne portent que sur le serviteur, mais ils sont adressés au maître, et l'un n'est pas couvert de ridicule sans que l'autre n'en soit atteint plus ou moins. C'est là l'art ordinaire de Platon, de mêler deux buts ensemble, et de cacher toujours le plus sérieux derrière le moins important. L'Ion est tout entier dans la comparaison célèbre que Platon y fait du poète, du rapsode et des auditeurs du rapsode avec une chaîne aimantée, dont le poète est l'anneau principal, qui communique sa vertu à l'anneau qui le suit, au rapsode qui, après l'avoir reçue, la transmet au peuple et aux anneaux inférieurs.

On voit que la pensée générale de l'Ion n'est pas indigne de Platon, qu'elle se rattache à l'ensemble de ses idées, et à *la Ré-*

publique. Aussi nous nous séparons entièrement de tous ceux qui, ne comprenant pas le vrai but de l'Ion, et trouvant en effet celui qu'ils lui prêtent au-dessous de Platon, ont, sur cette raison, rejeté l'authenticité de ce dialogue. Mais si nous reconnaissons Platon, et Platon tout entier, dans l'esprit et la conception de ce petit ouvrage, nous avouons qu'il est difficile de le retrouver toujours dans l'exécution. Excepté la comparaison que nous avons citée, il n'y a pas un passage qui rappelle sa manière : peu de variété et d'abondance dans les idées, des citations longues et accumulées, un ton presque dogmatique, substitué quelquefois à la modestie comique de Socrate, enfin l'absence de toute force dialectique, voilà bien des motifs pour douter au moins de l'authenticité de l'Ion. Cependant est-il impossible que Platon, dans un moment d'humeur contre ce peuple de

lettrés et d'histrions qui persécutaient son maître, ait laissé échapper, avec la facilité et la fécondité qui caractérisent le véritable artiste, une ébauche légère, où se retrouve encore la trace d'une main supérieure? ou bien l'Ion est-il l'ouvrage d'un des successeurs de Platon, qui aura pris dans *la République* et dans *l'Apologie* un germe qu'il aura développé assez faiblement en général, quelquefois avec bonheur, et toujours sur la tradition platonicienne? Quoi qu'il en soit, l'Ion, qu'il appartienne ou non à Platon lui-même, appartient incontestablement à son école, est empreint de son esprit, développe un côté très réel de sa situation et de ses desseins, et se rapporte au plan général de sa philosophie.

ION,

OU

DE L'ILIADE.

SOCRATE, ION.

SOCRATE.

Salut à Ion. D'où nous viens-tu aujourd'hui? Est-ce de chez toi, d'Éphèse?

ION.

Point du tout, Socrate : je viens d'Épidaure * et des jeux d'Esculape.

SOCRATE.

Les Épidauriens ont-ils institué en l'honneur de leur dieu un combat de rapsodes?

ION.

Oui vraiment, et de toutes les autres parties de la musique.

* Ville de l'Argolide, célèbre par le culte d'Esculape. Pausanias décrit son théâtre, ouvrage de Polyclète, destiné aux combats de musique. Pausan. II, 26, 27.

SOCRATE.

Eh bien, as-tu concouru? et quel a été ton succès?

ION

Nous avons remporté le premier prix, Socrate.

SOCRATE.

J'en suis ravi. Courage, tâchons d'être vainqueur aussi aux Panathénées. *

ION.

Je l'espère bien, s'il plaît à Dieu.

SOCRATE.

Je vous ai souvent, mon cher, envié votre profession, à vous autres rapsodes. C'est en effet une chose digne d'envie, que ce soit une bienséance de votre état, d'être toujours richement vêtus, et de vous montrer dans les plus beaux ajustemens, et qu'en même temps votre devoir vous oblige de faire une étude continuelle d'une foule d'excellens poètes, et principalement d'Homère, le plus grand et le plus divin de tous; et non-seulement d'en apprendre les vers, mais d'en bien pénétrer le sens : car on ne deviendra jamais rapsode, si l'on n'a une intelligence par-

* Une loi athénienne ordonnait que, tous les cinq ans, aux Panathénées, les poèmes d'Homère seraient récités, et récités seuls. (*Voyez* Lycurgue.)

faite de ce qu'a voulu dire le poète, le rapsode devant être l'interprète de la pensée du poète auprès de ceux qui l'écoutent ; fonction qui lui est impossible de bien remplir, s'il ne sait pas ce que le poète a voulu dire. Tout cela est vraiment digne d'envie.

ION.

Tu as raison, Socrate. Aussi est-ce la partie de mon art qui m'a coûté le plus de travail ; et je me flatte d'expliquer Homère mieux que personne ; et ni Métrodore de Lampsaque *, ni Stésimbrote de Thase **, ni Glaucon ***, ni aucun de ceux qui ont existé jusqu'à ce jour, n'est en état de dire autant et de si belles choses que moi sur Homère.

SOCRATE.

J'en suis charmé, Ion, car tu ne refuseras pas sans doute de me montrer ton savoir.

ION.

Vraiment, Socrate, il fait beau entendre

* Élève d'Anaxagoras, en apprit l'art d'interpréter Homère, au rapport de Diogène de Laerte, II, 5, 24. — Tatien (*contre les Grecs*) cite un ouvrage de Métrodore sur Homère.

** Socrate, dans *le Banquet* de Xénophon, oppose cet interprète d'Homère aux rapsodes.

*** Est-ce celui dont parle Aristote, *Poétique*, 25, 26.

quels ornemens j'ai su donner à Homère. Je crois mériter que les partisans de ce poète me mettent sur la tête une couronne d'or.

SOCRATE.

Je me ménagerai un jour le loisir de t'entendre : pour le présent, je te prie seulement de me dire si tu n'es habile que dans l'intelligence d'Homère, ou si tu l'es aussi dans celle d'Hésiode et d'Archiloque. *

ION.

Nullement : je me suis borné à Homère ; et il me paraît que cela suffit.

SOCRATE.

N'y a-t-il pas certaines choses dont Homère et Hésiode parlent de la même manière ?

ION.

Il y en a, je pense, et même beaucoup.

SOCRATE.

Expliquerais-tu mieux ce qu'Homère en dit, que ce qu'en dit Hésiode ?

ION.

L'un comme l'autre, Socrate, quand ils sont d'accord.

* Athénée, XV, nous apprend que les rapsodes récitaient aussi, outre les poèmes d'Homère, ceux d'Archiloque, d'Hésiode, de Mimnerme et de Phocylide.

SOCRATE.

Et quand ils ne le sont pas? Par exemple, Homère et Hésiode parlent tous deux de l'art divinatoire.

ION.

Assurément.

SOCRATE.

Quoi donc! serais-tu en état d'expliquer mieux qu'un bon devin ce qu'ont dit ces deux poètes, d'accord ou en opposition, sur l'art divinatoire?

ION.

Non.

SOCRATE.

Mais si tu étais devin, n'est-il pas vrai que, si tu pouvais expliquer les endroits où ils s'accordent, tu saurais pareillement expliquer les endroits où ils sont opposés?

ION.

Cela est évident.

SOCRATE.

Pour quelle raison es-tu habile sur Homère, et ne l'es-tu pas sur Hésiode, ni sur les autres poètes? Homère traite-t-il d'autres sujets que tous les autres poètes? Ne parle-t-il pas la plupart du temps de la guerre, des rapports qu'ont entre eux les hommes, soit bons, soit méchans,

soit particuliers, soit personnes publiques : de la manière dont les dieux conversent ensemble et avec les hommes, de ce qui se passe au ciel et dans les enfers, de la généalogie des dieux et des héros? N'est-ce pas là ce qui fait la matière des poésies d'Homère?

ION.

Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.

Mais quoi! les autres poètes ne traitent-ils pas de ces mêmes choses?

ION.

Oui, Socrate; mais non pas comme Homère.

SOCRATE.

Pourquoi donc? En parlent-ils plus mal?

ION.

Sans comparaison.

SOCRATE.

Et Homère en parle mieux?

ION.

Oui, certes.

SOCRATE.

Mais, mon très cher Ion, lorsque, dans une conversation sur les nombres, quelqu'un en parle pertinemment, n'y aura-t-il personne qui puisse reconnaître celui qui en parle bien?

ION.

Si fait.

SOCRATE.

Sera-ce le même qui reconnaîtrait aussi ceux qui en parlent mal, ou sera-ce quelque autre?

ION.

Le même assurément.

SOCRATE.

C'est-à-dire un arithméticien?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Et lorsque dans une conversation sur les alimens qui sont bons pour la santé, quelqu'un en parle pertinemment, sera-ce deux personnes différentes qui distingueront, l'une celui qui en parle bien, l'autre celui qui en parle mal? ou bien sera-ce la même personne?

ION.

La même, sans contredit.

SOCRATE.

Quelle est-elle? Comment l'appelle-t-on?

ION.

Le médecin.

SOCRATE.

Ainsi, en résumé, quand on parle des mêmes choses, ce sera toujours le même homme qui

remarquera ceux qui en parlent bien, et ceux qui en parlent mal : et il est évident que s'il ne distingue pas celui qui en parle mal, il ne distinguera pas celui qui en parle bien, j'entends à l'égard de la même chose.

ION.

J'en conviens.

SOCRATE.

Le même homme par conséquent est habile à-la-fois et sur l'un et sur l'autre?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Ne dis-tu pas qu'Homère et les autres poètes, du nombre desquels sont Hésiode et Archiloque, traitent des mêmes choses, mais non pas de la même manière; qu'Homère en parle bien, et les autres moins bien?

ION.

Oui, et je ne dis rien que de vrai.

SOCRATE.

Si donc tu connais celui qui en parle bien, tu dois connaître aussi ceux qui en parlent mal.

ION.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Ainsi, mon cher, nous ne nous tromperons

pas en disant qu'Ion est également habile et sur Homère et sur les autres poètes, puisqu'il avoue que le même homme est juge compétent de tous ceux qui parlent des mêmes matières, et que tous les poètes traitent à-peu-près des mêmes choses.

ION.

D'où vient donc, Socrate, que si on s'entretient avec moi de quelque autre poète, je n'y fais aucune attention, je ne puis rien dire qui en vaille la peine, et suis véritablement endormi, au lieu que, dès qu'on fait mention d'Homère, je m'éveille aussitôt, mon esprit est attentif, et les idées se présentent en foule?

SOCRATE.

Il n'est pas difficile, mon ami, d'en deviner la raison : il est évident que ce n'est ni à l'art ni à la science que tu dois de parler sur Homère; car si c'était à l'art, tu serais en état de faire la même chose pour tous les autres poètes. En effet, la poésie est un seul et même art, n'est-ce pas?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Prends pour exemple tel autre art qui te plaira, pourvu qu'il soit un; pour tous les

arts, il n'y a qu'une seule critique. Veux-tu, Ion, que je t'explique comment j'entends ceci?

ION.

Très volontiers, Socrate; j'aime beaucoup à vous entendre, vous autres sages.

SOCRATE.

Je voudrais bien que tu disses vrai, Ion : mais ce titre de sage n'appartient qu'à vous autres rapsodes, aux acteurs, et à ceux dont vous chantez les vers. Pour moi, je ne sais que dire la vérité, comme un homme sans culture. Juges-en par la question que je viens de te faire : considère combien elle est commune et triviale; le premier venu ne sait-il pas ce que j'ai dit, que la critique est la même, quelque art que l'on prenne pour exemple, pourvu qu'il soit un. Voyons en effet. La peinture n'est-elle point un art, et un seul et même art?

ION.

Oui.

SOCRATE.

N'y a-t-il pas eu et n'y a-t-il point encore un grand nombre de peintres bons et mauvais?

ION.

Assurément.

SOCRATE.

As-tu déjà vu quelqu'un qui, étant capable de discerner ce qui est bien ou mal peint dans les tableaux de Polygnote, fils d'Aglaophon *, ne peut faire la même chose à l'égard des autres peintres; et qui, lorsqu'on lui montre leurs ouvrages, s'endort, est embarrassé, et ne sait quel jugement en porter, au lieu que, s'il s'agit de dire son avis sur les tableaux de Polygnote, ou de tel autre peintre qu'il te plaira, il s'éveille, il est attentif, et s'explique avec facilité?

ION.

Non, certes, je n'en ai pas vu.

SOCRATE.

Mais quoi! en fait de sculpture, as-tu vu quelqu'un qui fût en état de dire ce qu'il y a de bien travaillé dans les ouvrages de Dédale, fils de Métion **, ou d'Épée, fils de Panope ***, ou

* Il était de Thase. *Voyez* le distique de Simonide, dans Pausanias, *Phocide.* — Aristote, *Poétique.* — Pline, *Hist. natur.*, XXXV, 9. — Winkelmann, *Hist. de l'art*, et Bottiger, *Ideen zur Archæolog. d. Malerei*, p. 268.

** Voyez l'*Hippias*, le *Ménon* et *la République.* Pausanias, *Corinthie* et *Achaïe.* Winkelmann, *Hist. de l'art.*

*** Pausanias, *Corinthie.* — Thiersch., *Uber die Epoch. d. Kunst.*, *Comment.*, II, p. 29.

de Théodore de Samos *, ou de tel autre statuaire, et qui, sur les ouvrages des autres sculpteurs, soit embarrassé, endormi, et ne sache que dire?

ION.

Non, par Jupiter, je n'ai vu personne dans ce cas.

SOCRATE.

Tu n'as vu non plus, je pense, personne qui, par rapport à l'art de jouer de la flûte ou du luth, ou d'accompagner le luth en chantant, ou par rapport à la profession de rapsode, fût en état de prononcer sur le mérite d'Olympus **, de Thamyras ***, d'Orphée, ou de Phémius ****, le rapsode d'Ithaque; et qui, au sujet d'Ion d'Éphèse, fût dans l'embarras, et incapable de décider en quoi il est bon ou mauvais rapsode?

ION.

Je n'ai rien à opposer à ce que tu dis, Socrate. Néanmoins je puis me rendre témoignage que je suis celui de tous les hommes qui parle le mieux

* Hérodote, I, 51. Pausanias, *Laconia*. Pline, *Hist. natur.* XXXIV, p. 8.

** Habile joueur de flûte. Voyez le *Minos*.

*** Jouait du luth sans s'accompagner de la voix. Pline, *Hist. nat.*, VII, 36.

**** Homère, *Odyssée*, liv. I, 325, 342. — XXII, 330.

et avec le plus de facilité sur Homère, et c'est aussi l'avis de tous ceux qui m'entendent; tandis que je ne saurais rien dire sur les autres poètes. Vois, je te prie, d'où cela peut venir.

SOCRATE.

Je le vois, Ion, et je vais t'exposer ma pensée là-dessus. Ce talent que tu as de bien parler sur Homère n'est pas en toi un effet de l'art, comme je disais tout-à-l'heure : c'est je ne sais quelle force divine qui te transporte, semblable à celle de la pierre qu'Euripide a appelée Magnétique, et qu'on appelle ordinairement Héracléenne *. Cette pierre non-seulement attire les anneaux de fer, mais leur communique la vertu de produire le même effet, et d'attirer d'autres anneaux; en sorte qu'on voit quelquefois une longue chaîne de morceaux de fer et d'anneaux suspendus les uns aux autres, qui tous empruntent leur vertu de cette pierre. De même la muse inspire elle-même le poète; celui-ci communique à d'autres l'inspiration, et il se forme une chaîne inspirée. Ce n'est point en effet à l'art, mais à l'enthousiasme et à une sorte de délire, que les bons poètes épiques

* *Magnésie* et *Héraclée*, ville de Lydie où se trouvait l'aimant, qu'on appelait aussi pour cela *pierre de Lydie*.

doivent tous leurs beaux poèmes. Il en est de même des bons poètes lyriques. Semblables aux corybantes, qui ne dansent que lorsqu'ils sont hors d'eux-mêmes, ce n'est pas de sang-froid que les poètes lyriques trouvent leurs beaux vers; il faut que l'harmonie et la mesure entrent dans leur âme, la transportent et la mettent hors d'elle-même. Les bacchantes ne puisent dans les fleuves le lait et le miel qu'après avoir perdu la raison; leur puissance cesse avec leur délire *; ainsi l'âme des poètes lyriques fait réellement ce qu'ils se vantent de faire. Ils nous disent que c'est à des fontaines de miel, dans les jardins et les vergers des Muses, que, semblables aux abeilles, et volant çà et là comme elles, ils cueillent les vers qu'ils nous apportent, et ils disent vrai. En effet le poète est un être léger, ailé et sacré : il est incapable de chanter avant que le délire de l'enthousiasme arrive : jusque-là, on ne fait pas des vers, on ne prononce pas des oracles. Or, comme ce n'est point l'art, mais une inspiration divine qui dicte au poète ses vers, et lui fait dire sur tous les sujets toutes sortes de

* Platon avait probablement sous les yeux le morceau du chœur des *Bacchantes* d'Euripide, *Bacch.*, 142. 705-711.

belles choses, telles que tu en dis toi-même sur Homère, chacun d'eux ne peut réussir que dans le genre vers lequel la muse le pousse. L'un excelle dans le dithyrambe, l'autre dans l'éloge; celui-ci dans les chansons à danser, celui-là dans le vers épique; un autre dans l'ïambe; tandis qu'ils sont médiocres dans tout autre genre, car ils doivent tout à l'inspiration, et rien à l'art; autrement, ce qu'ils pourraient dans un genre, ils le pourraient également dans tous les autres. En leur ôtant la raison, en les prenant pour ministres, ainsi que les prophètes et les devins inspirés, le dieu veut par là nous apprendre que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils disent des choses si merveilleuses, puisqu'ils sont hors de leur bon sens, mais qu'ils sont les organes du dieu qui nous parle par leur bouche. En veux-tu une preuve frappante? Tynnichus de Chalcide * n'a fait aucune pièce de vers que l'on retienne, excepté son Péan **, que tout le monde chante, la plus belle ode peut-être qu'on ait jamais faite, et qui, comme il le dit lui-même, est réellement *une produc-*

* *Voyez* Porphyre, *de l'Abstinence de la chair des animaux*, I, 18.

** Ode en l'honneur d'Apollon.

tion des muses. Il me semble qu'il a été choisi comme un exemple éclatant, pour qu'il ne nous restât aucun doute si tous ces beaux poèmes sont humains et faits de main d'homme, mais que nous fussions assurés qu'ils sont divins et l'œuvre des dieux, que les poètes ne sont rien que leurs interprètes, et qu'un dieu les possède toujours, quel que soit celui qui les possède. C'est pour nous rendre cette vérité sensible que le dieu a chanté tout exprès la plus belle ode par la bouche du plus mauvais poète. Ne trouves-tu pas que j'ai raison?

ION.

Oui, par Jupiter : tes discours, Socrate, touchent les cordes les plus secrètes de mon âme; et il me paraît aussi que les poètes, par une faveur divine, sont auprès de nous les interprètes des dieux.

SOCRATE.

Et vous autres rapsodes, n'êtes-vous pas les interprètes des poètes?

ION.

Cela est encore vrai.

SOCRATE.

Vous êtes donc des interprètes d'interprètes?

ION.

Sans doute.

SOCRATE.

Allons, Ion, dis-moi aussi, et ne me cache rien de ce que je vais te demander: quand tu récites comme il faut des vers héroïques, et que tu ravis l'âme des spectateurs, soit que tu chantes Ulysse s'élançant sur le seuil de son palais, se faisant* connaître aux amans de Pénélope, et répandant à ses pieds une multitude de flèches; ou Achille se jetant sur Hector**, ou quelque endroit pathétique sur Andromaque***, Hécube ou Priam****; te possèdes-tu? ou bien es-tu hors de toi-même, et, transportée d'enthousiasme, ton âme ne s'imagine-t-elle pas assister aux actions que tu récites, à Ithaque, ou devant Troie, partout enfin où la scène se passe.

ION.

Que la preuve que tu me mets sous les yeux est frappante, Socrate! car, pour te parler sans déguisement, je t'assure que, quand je déclame quelque morceau pathétique, mes yeux se remplissent de larmes; et que, si c'est un endroit

* Hom., *Odyss.*, XXII, 1, sqq.

** *Iliad.*, XXII, 311.

*** *Ibid.*, 437, 515.

**** *Ibid.*, 405, 430.

terrible et effrayant, les cheveux me dressent de peur sur la tête; et le cœur me bat.

SOCRATE.

Quoi donc, Ion! Dirons-nous qu'un homme est en son bon sens, lorsque, vêtu d'une robe éclatante et portant une couronne d'or, il pleure au milieu des sacrifices et des fêtes, sans avoir rien perdu de sa parure; ou qu'entouré de plus de vingt mille amis, il est saisi de frayeur, quoique personne ne le dépouille ni ne lui fasse aucun mal?

ION.

Non, Socrate, puisqu'il faut te dire la vérité.

SOCRATE.

Et sais-tu que vous faites passer les mêmes sentimens dans la plupart des spectateurs?

ION.

Je le sais très bien. Du lieu où je suis placé, je les vois habituellement pleurer, jeter des regards menaçans, et trembler comme moi au récit de ce qu'ils entendent. Il faut bien que je sois fort attentif à tout ce qui se passe en eux, car si je les fais pleurer, je rirai moi et recevrai de l'argent; au lieu que si je les fais rire, je n'ai point d'argent à attendre et c'est à moi de pleurer.

SOCRATE.

Vois-tu à présent comment le spectateur est le dernier de ces anneaux qui, comme je le disais, reçoivent les uns des autres la force que leur communique la pierre d'Héraclée? L'acteur, le rapsode tel que toi, est l'anneau du milieu, et le premier est le poète lui-même. Le dieu fait passer sa vertu à travers ces anneaux, des uns aux autres, et par eux attire où il lui plaît l'âme des hommes ; c'est à lui, comme à l'aimant, qu'est suspendue une longue chaîne de choristes, de maîtres de chœur et de sous-maîtres, obliquement attachés aux anneaux qui tiennent directement à la muse. Un poète tient à une muse; un autre poète à une autre muse ; nous appelons cela être possédé : car le poète ne s'appartient plus à lui-même, il appartient à la muse. A ces premiers anneaux, c'est-à-dire aux poètes, plusieurs sont suspendus, les uns à ceux-ci, les autres à ceux-là, saisis de divers enthousiasmes. Quelques-uns sont possédés d'Orphée et lui appartiennent; d'autres de Musée ; la plupart d'Homère. Tu es de ces derniers, Ion ; Homère te possède. Lorsqu'on chante en ta présence les vers de quelque autre poète, tu sommeilles, et ne trouve rien à dire : mais entends-tu les accens d'Homère, tu te réveilles aussitôt, ton âme

entre en danse, pour ainsi dire, les paroles s'échappent de tes lèvres ; car ce n'est point en vertu de l'art ni de la science que tu parles d'Homère, comme tu fais, mais par une inspiration et une possession divine ; et de même que les corybantes ne sentent bien aucun autre air que celui du dieu qui les possède, et trouvent abondamment les figures et les paroles convenables à cet air, sans faire aucune attention à tous les autres ; ainsi, lorsqu'on fait mention d'Homère, les paroles te viennent en abondance, tandis que tu restes muet sur les autres poètes. Tu me demandes la cause de cette facilité à parler quand il s'agit d'Homère, et de cette stérilité quand il s'agit des autres : c'est que le talent que tu as pour louer Homère n'est pas en toi l'effet de l'art, mais d'une inspiration divine.

ION.

Cela est fort bien dit, Socrate ; cependant je serais surpris si tes raisons étaient assez puissantes pour me persuader que, quand je fais l'éloge d'Homère, je suis possédé et en délire ; je pense que tu ne le croirais pas toi-même si tu m'entendais parler sur Homère.

SOCRATE.

Hé bien, je veux t'entendre : mais aupara-

vant réponds à cette question. Parmi tant de choses dont Homère traite, quelles sont celles sur lesquelles tu parles bien? car sans doute tu ne parles pas bien sur toutes.

ION.

Sois assuré, Socrate, qu'il n'en est pas une seule sur laquelle je ne sois en état de bien parler.

SOCRATE.

Ce ne sont pas apparemment celles que tu ignores, et dont Homère parle.

ION.

Quelles sont donc les choses dont Homère parle, et que j'ignore?

SOCRATE.

Homère ne parle-t-il pas des arts en plusieurs rencontres, et assez au long? par exemple, de l'art de conduire un char? Si je me rappelais les vers, je te les dirais.

ION.

Je les sais, moi : je vais te les dire.

SOCRATE.

Récite-moi donc les paroles de Nestor à son fils Antiloque, lorsqu'il lui donne des avis sur les précautions qu'il doit prendre pour éviter la borne, dans la course des chars, aux funérailles de Patrocle.

ION.

* Penche-toi, lui dit-il, sur ton char bien travaillé,
Du côté gauche ; en même temps presse le cheval qui est à droite,
Du fouet et de la voix, et abandonne-lui les rênes.
Que le cheval gauche s'approche de la borne,
En sorte que le moyeu de la roue faite avec art paraisse y toucher ;
Et cependant évite de la rencontrer.

SOCRATE.

Cela suffit. Qui jugera mieux, Ion, si Homère parle juste ou non dans ces vers, le médecin, ou le cocher?

ION.

Le cocher, sans doute.

SOCRATE.

Est-ce parce qu'il possède l'art qui se rapporte à ces sortes de choses, ou pour quelque autre raison?

ION.

Non ; mais parce qu'il possède cet art.

SOCRATE.

Le dieu a donc attribué à chaque art la faculté de juger d'un certain ouvrage ; car nous ne jugerons point par l'art du médecin des mêmes choses dont nous jugerons par celui du pilote.

* Iliad. XXIII, 335.

ION.

Non vraiment.

SOCRATE.

Ni par l'art du charpentier, des choses dont nous jugerons par la médecine.

ION.

Nullement.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi de tous les autres arts? ce dont on juge par l'un, on n'en jugera pas par l'autre. Mais avant de répondre à ceci, dis-moi, ne reconnais-tu pas que les arts diffèrent les uns des autres?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Autant que je puis conjecturer, je dis qu'un art est différent d'un autre, parce que celui-ci est la science d'un objet, et celui-là d'un autre objet. Penses-tu de même?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Car si c'était la science des mêmes objets, quelle raison aurions-nous de mettre de la différence entre un art et un autre, puisque tous les deux aboutiraient à la connaissance

des mêmes choses? Par exemple, je sais que voilà cinq doigts, et tu le sais comme moi. Si je te demandais si c'est par le même art, savoir, par l'arithmétique, que nous connaissons cela toi et moi, ou chacun par un art différent, tu diras sans doute que c'est par le même art.

ION.

Oui.

SOCRATE.

Réponds présentement à la question que j'étais sur le point de te faire tout-à-l'heure, et dis-moi si tu crois, par rapport à tous les arts sans exception, qu'il est nécessaire que le même art nous fasse connaître les mêmes objets, et un autre art des objets différens.

ION.

Je le crois Socrate.

SOCRATE.

Ainsi quiconque ne possédera point un art ne sera pas en état de bien juger de ce qui sera dit ou fait en vertu de cet art?

ION.

Non.

SOCRATE.

Par exemple, pour les vers que tu viens de citer, jugeras-tu mieux que le cocher si Homère parle bien ou mal?

ION.

Le cocher en jugera mieux.

SOCRATE.

Car tu es rapsode, toi, et non pas cocher?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Et l'art du rapsode est autre que celui du cocher?

ION.

Oui, certes.

SOCRATE.

Puisqu'il est autre, il est aussi la science d'autres objets?

ION.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais quoi! lorsque Homère dit qu'Hécamède, concubine de Nestor, donna à Machaon blessé une potion à boire, et qu'il s'exprime ainsi*,

.... du vin de Pramne, sur lequel elle râcla du fromage de chèvre
Avec un couteau d'airain; et y mêla de l'oignon pour exciter la soif.

* *Iliad.*, XI, 639, 640. La dernière moitié du second vers est du même livre, 629.

Est-ce à l'art du médecin, ou à celui du rapsode, qu'il appartient de juger si Homère parle bien en cet endroit, ou non?

ION.

A la médecine.

SOCRATE.

Et quand Homère dit,

* Elle s'élance dans l'abîme comme le plomb,
Qui attaché à la corne d'un bœuf sauvage
Va porter la mort aux poissons avides,

dirons-nous que c'est à l'art du pêcheur plutôt qu'à celui du rapsode, de juger si cela est bien ou mal dit?

ION.

Il est évident, Socrate, que c'est à l'art du pêcheur.

SOCRATE.

Vois, si tu m'interrogeais à ton tour, et si tu me disais, Socrate, puisque tu trouves dans Homère des choses dont le jugement appartient à chacun de ces différens arts, trouves-y aussi quelque chose qui regarde les devins et l'art divinatoire, et qu'ils soient en état d'apprécier; vois avec quelle facilité je te répondrais

* *Iliad.*, XXIV, 80.

qu'Homère parle en effet de tout cela et très souvent, dans l'Odyssée par exemple, quand le devin Théoclymène, issu de la race de Mélampe, adresse ces paroles aux amans de Pénélope :

* Infortunés, quel sort est le vôtre! La nuit
Enveloppe vos têtes, vos faces, tous vos membres **.
Les sanglots éclatent; les joues sont baignées de larmes.
Le vestibule est rempli de fantômes, la cour aussi en est remplie;
Ils s'en vont dans l'Érèbe, au milieu des ténèbres. Le soleil
A disparu du ciel; au loin s'étend une obscurité sinistre.

Il en parle souvent aussi dans l'Iliade, comme à l'attaque des remparts; écoutons-le :

*** Ils allaient franchir le fossé, quand un oiseau se montra,
Un aigle planant au haut du ciel, à la gauche de l'armée,
Tenant dans ses serres un serpent énorme, ensanglanté,
Encore en vie et palpitant. Mais il n'avait point renoncé à se défendre,
Il blesse à la poitrine près du cou, l'ennemi qui le tient,
En retournant la tête; celui-ci le lâche aussitôt

* *Odyss.*, XX, 351.
** Les éditions ordinaires d'Homère : *Vos genoux.*
*** *Iliad.*, XII, 200.

Par la violence de la douleur; le serpent tombe au milieu de l'armée;

L'aigle poussant de grands cris, s'envole au gré des vents.

Tels sont, te dirai-je, les endroits, et d'autres semblables, dont l'examen et le jugement appartiennent au devin.

ION.

En cela tu diras la vérité, Socrate.

SOCRATE.

Ta réponse n'est pas moins vraie, Ion. Maintenant, comme je t'ai marqué dans l'Odyssée et dans l'Iliade les endroits qui appartiennent, les uns au devin, les autres au médecin, les autres au pêcheur; cite-moi pareillement, toi qui es bien plus au fait d'Homère que moi, les endroits qui regardent le rapsode et son art, et qu'il lui appartient d'examiner et de juger de préférence aux autres hommes.

ION.

Je réponds, Socrate, que tout Homère appartient au rapsode.

SOCRATE.

Tu ne disais pas cela tout-à-l'heure, Ion; as-tu donc si peu de mémoire? Il ne convient pourtant pas à un rapsode d'être sujet à l'oubli.

ION.

Qu'est-ce donc que j'ai oublié?

SOCRATE.

Ne te souviens-tu pas d'avoir dit que l'art du rapsode est autre que celui du cocher?

ION.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

N'as-tu point avoué qu'étant autre, il aura aussi d'autres objets?

ION.

Oui.

SOCRATE.

L'art du rapsode, selon ce que tu dis, non plus que le rapsode, ne jugera donc pas de tout?

ION.

Il en faut peut-être excepter ce dont tu m'as parlé, Socrate.

SOCRATE.

Mais par là, tu exceptes à-peu-près tout ce qui appartient aux autres arts. De quoi jugera donc précisément le tien, puisqu'il ne juge pas de tout?

ION.

Il jugera, je pense, des discours qu'il convient de mettre dans la bouche de l'homme et de la femme, des esclaves et des personnes li-

bres, de ceux qui obéissent et de ceux qui commandent.

SOCRATE.

Veux-tu dire que le rapsode saura mieux que le pilote de quelle manière doit parler celui qui commande dans un vaisseau battu de la tempête?

ION.

Non : pour cela, j'en conviens, ce sera le pilote.

SOCRATE.

Le rapsode saura-t-il mieux que le médecin quel discours doit tenir celui qui commande à un malade?

ION.

Non; j'en conviens encore.

SOCRATE.

Veux-tu parler des discours qui conviennent à un esclave?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Par exemple, prétends-tu que c'est le rapsode et non pas le bouvier, qui saura ce que doit dire un bouvier pour apaiser ses bœufs quand ils sont irrités?

ION.

Point du tout.

SOCRATE.

Et ce que doit dire une ouvrière en laine touchant son travail ?

ION.

Non.

SOCRATE.

Ou les discours dont un général doit se servir pour donner du cœur à ses soldats ?

ION.

Oui, voilà ce que le rapsode connaîtra.

SOCRATE.

Quoi donc! l'art du rapsode est-il l'art de la guerre?

ION.

Du moins je sais fort bien comment doit parler un général d'armée.

SOCRATE.

Peut-être, Ion, sais-tu aussi l'art militaire. En effet, si tu étais à-la-fois bon écuyer et bon joueur de luth, tu distinguerais les chevaux qui ont une bonne ou une mauvaise allure. Mais si je te demandais, par quel art, Ion, connais-tu les chevaux qui ont une bonne allure? est-ce en qualité d'écuyer ou de joueur de luth? que me répondrais-tu?

ION.

Je te répondrais que c'est comme écuyer.

SOCRATE.

Pareillement, si tu distinguais les bons joueurs de luth, n'avouerais-tu point que tu fais ce discernement comme joueur de luth, et non comme écuyer?

ION.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, puisque tu entends l'art militaire, est-ce en qualité d'homme de guerre, ou de bon rapsode, que tu as cette connaissance?

ION.

Il importe peu, ce me semble, en quelle qualité.

SOCRATE.

Comment dis-tu que cela importe peu? L'art du rapsode est-il le même, à ton avis, que l'art de la guerre? ou sont-ce deux arts?

ION.

Selon moi, c'est le même art.

SOCRATE.

Ainsi quiconque est bon rapsode est aussi bon général d'armée?

ION.

Oui, Socrate.

SOCRATE.

Par la même raison, quiconque est bon général d'armée, est aussi bon rapsode?

ION.

Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE.

Tu crois du moins qu'un excellent rapsode est aussi un excellent capitaine ?

ION.

Assurément.

SOCRATE.

N'es-tu pas le meilleur rapsode de toute la Grèce?

ION.

Sans comparaison, Socrate.

SOCRATE.

Et es-tu aussi le plus grand général de toute la Grèce ?

ION.

N'en doutes pas, Socrate ; j'en ai appris le métier dans Homère.

SOCRATE.

Au nom des dieux, Ion, pourquoi donc, étant le meilleur général et le meilleur rapsode de la Grèce, vas-tu de ville en ville récitant des vers, et ne commandes-tu pas les armées? Penses-tu que les Grecs aient grand besoin d'un rapsode portant une couronne d'or, et qu'ils n'aient point affaire d'un général ?

ION.

Notre ville, Socrate, est sous votre domina-

tion ; vous commandez à ses troupes, et il ne lui faut point de général. Quant à la vôtre et à Lacédémone, elles ne me choisiront pas non plus pour conduire leurs armées : vous vous croyez en état de les conduire vous-mêmes.

SOCRATE.

Mon cher Ion, ne connais-tu pas Apollodore de Cyzique ?

ION.

Quel Apollodore ?

SOCRATE.

Celui que les Athéniens ont si souvent mis à la tête de leurs troupes, quoique étranger, ainsi que Phanostène d'Andros, et Héraclide de Clazomène*, que notre ville a élevés au grade de général et aux autres charges, tout étrangers qu'ils sont, parce qu'ils ont donné des preuves de leur mérite. Et elle ne choisira pas pour commander ses armées, elle ne comblera pas d'honneurs Ion d'Éphèse, si elle l'en juge digne ! Quoi donc ! n'êtes-vous pas Athéniens d'origine, vous autres Éphésiens ? et Éphèse n'est-elle pas une ville qui ne le cède à nulle autre ?

* Ce qu'Elien a dit, V. H., XIV, 5, sur Apollodore et Héraclide, est tiré de cet endroit de Platon. — Sur Phanosthène, *voyez* Xénoph., *Hellen.*, I, 5, 18, 19.

Si tu dis la vérité, Ion, si c'est à l'art et à la science que tu dois de parler si bien d'Homère, tu en agis mal avec moi; car, après t'être vanté de savoir une infinité de belles choses sur Homère, et m'avoir promis de m'en faire part, tu me trompes, et non-seulement tu ne m'en fais point part, mais tu ne veux pas même me dire quelles sont les connaissances où tu excelles, quoique je t'en prie depuis long-temps, et, semblable à Protée, tu te tournes en tous sens, tu prends toutes sortes de figures, tu finis même, pour m'échapper, par te transformer en général, afin de ne pas me laisser voir combien tu es habile dans l'intelligence d'Homère. Encore une fois, si c'est à l'art que tu dois cette habileté, et que, t'étant engagé à me la montrer, tu manques à ta promesse, ton procédé est injuste. Si au contraire ce n'est point l'art, mais une inspiration divine, qui te fait dire tant de belles choses sur Homère, parce que tu en es possédé, et sans aucune science, comme je le disais d'abord; en ce cas je n'ai point à me plaindre de toi. Ainsi vois si tu aimes mieux passer dans notre esprit pour un homme injuste ou pour un homme divin.

ION.

La différence est grande, Socrate! et il est bien plus beau de passer pour un homme divin.

SOCRATE.

Eh bien, nous t'accordons, Ion, ce qui te paraît le plus beau, de célébrer Homère par une inspiration divine, et non en vertu de l'art.

LE

SECOND HIPPIAS,

OU

DU MENSONGE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le second Hippias peut se réduire à deux propositions :

1° Au fond il n'y a pas de différence entre le menteur et l'homme sincère, celui qui sait la vérité sans la dire ne la sachant pas moins que celui qui la sait et la dit;

2° Le menteur, celui qui trompe sciemment et volontairement ses semblables, vaut mieux que celui qui les trompe involontairement et en se trompant lui-même; car ce dernier est inférieur au premier en science et en volonté. D'où il suit que l'homme volontairement injuste, qui, connaissant le bien, prémédite le mal et l'accomplit, est meilleur que l'homme involon-

tairement injuste, qui, faute de lumières, prend le mal pour le bien et fait l'un pour l'autre.

Le crime avec la science et la force préféré à l'erreur et à la faiblesse, voilà, certes, une morale fort extraordinaire. Le sérieux apparent avec lequel elle est ici présentée est-il un badinage, et ces altiers paradoxes renferment-ils moins une théorie qu'un persiflage indirect des lieux communs et des maximes étroites et absolues dont se compose la morale vulgaire, au profit de la libre culture de la volonté et de l'intelligence dans laquelle réside la vraie morale? Nous le croyons, et c'est bien ainsi, selon nous, qu'il faut entendre le second Hippias. Mais il faut convenir aussi que, si telle a été la pensée de l'auteur, il aurait bien dû la laisser percer un peu davantage, et la développer autrement. En effet, si on voulait montrer le vice et renverser la tyrannie

de ce prétendu principe absolu, qu'il ne faut jamais tromper, on pouvait, en suivant la méthode dialectique de Platon, le soumettre à l'épreuve de tout principe absolu, examiner s'il suffit à tous les cas, et prouver qu'il n'y suffit point, qu'applicable à telle circonstance, il ne s'applique pas à telle autre ; qu'il y a des tromperies innocentes, qu'il y en a même d'utiles, qu'il y en a même d'obligatoires, et que par conséquent il ne faut admettre le principe de ne jamais tromper que sous la réserve de la raison, plus compréhensive et plus morale que toutes les formules particulières, et qui ne les accepte toutes qu'à la condition d'en rester indépendante, de les juger, et de déterminer quand, jusqu'où et comment il convient de les appliquer. De même on pouvait faire voir que si l'homme est un être intelligent et libre, consentir en soi aux ténèbres de l'esprit et à la faiblesse de la

volonté, c'est déjà se rendre coupable du plus grand délit que l'on puisse commettre, c'est manquer à sa nature, et ôter d'abord en son âme toute place à la vertu ; car la vertu n'est que la vérité morale, le bien aperçu et discerné par une raison saine au milieu des prestiges de l'erreur, et réalisé dans la vie par une volonté forte, en dépit des séductions et de l'entraînement de la passion. On pouvait même aller jusqu'à dire, en forçant un peu les conséquences pour faire mieux ressortir le principe, que celui dont la raison supérieure conçoit le bien, mais conçoit aussi le mal, et, le sachant mal, l'accepte comme tel, et l'accomplit sciemment et volontairement, avec préméditation, vigueur et constance, celui-là est moins méprisable, et possède plus d'élémens et de ressources de moralité que l'homme ignorant et faible qui, dépourvu également d'intelligence et d'énergie, ne sachant à la

rigueur ni ce qu'il pense, ni ce qu'il veut, ni ce qu'il fait, tout en voulant le bien, fait le mal sans s'en douter, par aveuglement et légèreté : car après tout, le premier n'est qu'un homme criminel, le second n'est plus même un homme. Confiez à Platon le développement de ces idées, et vous verrez ce qu'elles deviendront entre les mains de l'admirable dialectique que nous avons essayé de faire connaître dans l'argument du Lysis. Tirées successivement des différentes épreuves auxquelles auraient été soumis et auraient tour-à-tour succombé les lieux communs et les maximes exclusives de la morale conventionnelle, entourées de toutes les lumières d'une démonstration progressive, séparées scrupuleusement de tous les écarts auxquels elles pourraient conduire; revêtues au contraire et décorées avec art de tous les caractères de la moralité la plus sublime, elles produiront infailliblement une

composition aussi solide et aussi forte de raisonnement qu'ingénieuse et brillante dans la forme et les détails. Le second Hippias n'est assurément pas cette composition. Selon nous, tout y est faux ou présenté à faux. Chaque proposition, au lieu de sortir naturellement de la réfutation d'une maxime exclusive, et d'être présentée avec les sages tempéramens qu'exige une matière aussi délicate, et tout d'abord et dogmatiquement professée, sauf à être ensuite misérablement défendue par des argumens sophistiques fondés sur les analogies les plus ridicules, qui choquent le sens commun, en même temps que l'âme est partout révoltée du ton d'indifférence morale qui règne d'un bout à l'autre de cette bizarre production. Il nous répugne de prêter à Platon une telle absence de méthode et de délicatesse ; et ce n'est pas ainsi que ce grand maître a traité un sujet analogue dans le Protagoras et

dans le Menon. Là aussi la véritable vertu est dégagée des classifications de l'école et des lieux communs de la morale du monde, séparée même de toutes ses applications particulières, et présentée dans son rapport direct avec la science, mais avec quelle méthode, quel art, quelle précaution, quel sentiment intime et quel frappant caractère de moralité dans l'ensemble et dans les détails! Le Protagoras est l'ouvrage d'un jeune homme qui cherche à s'entendre avec lui-même, et dans lequel une idée juste, grande et profonde n'est pas encore arrivée à cette parfaite lucidité philosophique que trouble la chaleur même du plus noble sentiment, et qui ne peut être que le fruit du temps, de la réflexion et d'une longue contradiction à la fin vaincue et surmontée. Ce n'est pas encore ici le temps de la dialectique, c'est celui du sentiment, de l'enthousiasme et de la poésie : aussi le Protagoras

est surtout remarquable par la beauté des formes ; et si une méthode sévère n'a point présidé à l'ordonnance de l'ensemble, un mouvement dramatique, vif et brillant comme la jeunesse, et une verve aimable et piquante anime tous les détails ; et, à défaut de conclusions précises, cette composition charmante vous laisse au moins les inspirations les plus pures. Un jour l'homme mûr reviendra sur la pensée du jeune homme, la dégagera des brillans nuages dont le sentiment et l'enthousiasme l'enveloppaient, et la mettant aux prises avec toutes les grandes opinions contraires, la faisant passer impitoyablement par le fer et par le feu de la contradiction et de la dialectique, le tirera de cette épreuve plus forte et plus claire, et, maître alors et d'elle et de lui-même, l'exposera dans un nouvel ouvrage tout différent du premier, où la méthode régnera presque seule, où la lu-

mière rempiacera la chaleur, un ensemble austère des parties brillantes, et le mouvement un peu raide et monotone de la dialectique l'allure aisée et variée du drame. Le Menon est ce nouveau travail de la même pensée, ce monument de la seconde manière de Platon. Maintenant, où placer le second Hippias dans la carrière de ce grand homme, avec le Protagoras et le Menon? Le second Hippias ayant un certain caractère dialectique, on ne pourrait le placer avant leP rotagoras, car il répugne que Platon eût reproduit sous le demi-jour de la poésie un sujet qu'il aurait déjà traité didactiquement. Platon, comme l'esprit humain, a été de la poésie à la dialectique, non de la dialectique à la poésie. D'un autre côté, dans le genre dialectique, assurément le second Hippias n'a pas été composé après le Menon, un aperçu maigre et sophistique après une conception saine et vigoureuse. Si donc

on veut absolument que le second Hippias appartienne à Platon, il faudrait le placer entre le Protagoras et le Menon, comme un des premiers essais dialectiques de Platon, essai malheureux, où n'étant pas encore sûr de son instrument et de sa subtile analyse, celui qui devait être un jour un dialecticien si habile aura gâté sa pensée en voulant la décomposer et l'éclaircir. Mais cette supposition même est à peine admissible ; car le Lysis, que des témoignages historiques irrécusables placent au début de la carrière dialectique de Platon, est, malgré les défauts qui trahissent le grand dialecticien novice encore, à une telle distance du second Hippias, sous tous les rapports, qu'il nous est absolument impossible de reconnaître dans ce dernier dialogue un monument du même temps et de la même main que le premier.

Voilà pour le fond et l'ensemble ; quant

aux détails, ils ne nous semblent pas plus dignes de Platon. Déjà on avait trouvé que l'Hippias du premier dialogue de ce nom a moins bonne figure que celui du Protagoras ; mais ici le pauvre Hippias est entièrement sacrifié. Tout-à-l'heure il n'était pas fort spirituel, maintenant c'est vraiment un niais que Socrate promène à son gré à travers tous les sophismes et fait tomber dans tous les pièges. On se demande ce qu'a fait le fameux Hippias de son métier de sophiste, pour ne pas voir les vices grossiers des raisonnemens de Socrate. Les rôles sont totalement changés. Hippias est un bon homme qui ne commence par dire *non* que pour dire *oui* un moment après, et finir par avouer qu'il perd la tête et par se mettre à genoux devant le génie de Socrate. Celui-ci est le vrai sophiste, tranchant et superficiel, s'appuyant effrontément des plus pitoyables analogies pour

arriver à des conclusions détestables, et ayant habituellement l'air et le ton d'un maître qui interroge un écolier. Déjà ce dernier défaut se faisait sentir dans l'Ion, ici il est bien autrement choquant, et fait un contraste ridicule avec les protestations d'ignorance que Socrate croit devoir placer de loin en loin, et dont l'humilité maniérée se détachant du ton général le rend plus frappant et plus intolérable. Il y a encore, il est vrai, de loin en loin dans le dialogue quelques traits heureux; mais ce sont des imitations visibles du premier Hippias. Il ne faut pas oublier non plus les longues citations d'Homère, qui rappellent celles de l'Ion, mais qui cette fois ne servent pas à grand'chose. Cependant Socher se montre satisfait de tout, et du fond et de la forme, et il ne fait aucune difficulté d'attribuer à Platon ce dialogue. Schleiermacher, aussi indulgent sur le fond, mais plus sévère sur

la forme, croit y reconnaître sur la foi de quelques analogies, la main de l'auteur de l'Ion. Pour nous, nous ne plaçons pas même à ce rang le second Hippias ; il nous semble qu'il ne reproduit de l'Ion que ses défauts en les outrant ; et s'il faut dire toute notre pensée, c'est à un médiocre écolier de Platon que nous attribuerions cette mauvaise ébauche dialectique.

On trouve dans Xénophon une anecdote (Memorabilia, IV) qui probablement aura suggéré l'idée et fourni le texte du second Hippias. Xenophon rapporte que le jeune Euthydème avait rassemblé une grande quantité d'ouvrages de poètes et de philosophes, et que, tout rempli de son savoir, il le renfermait en lui-même, et ne communiquait avec personne, de peur qu'on ne lui ravît ses secrets. Xénophon nous montre comment s'y prit Socrate pour le faire sortir de son silence, lui faire étaler peu-à-peu

toute sa provision de science, et lui en montrer le néant. Entre autres questions, Euthydème et Socrate discutent celle du mensonge. Socrate lui prouve d'abord fort bien que tout mensonge n'est pas injuste, et qu'on peut tromper à bonne intention; puis, pour l'embarrasser d'avantage, il va jusqu'à lui soutenir qu'après tout, mentir et mal faire volontairement supposent au moins qu'on sait ce qui est vrai et ce qui est bien, quoiqu'on ne le dise et qu'on ne le fasse pas; or, savoir une chose vaut mieux que de ne la savoir pas; par exemple, celui qui connaît les lettres est plus lettré que celui qui les ignore : donc celui qui connaît la justice est plus juste que celui qui ne la connaît pas. Le second Hippias reproduit avec très peu de changemens cette petite discussion, l'induction ridicule qui sert de base à la conclusion, et la conclusion où la connaissance de la justice est

égalée à la justice elle-même. Or, comment supposer que Platon, qui a déjà introduit Hippias dans le Protagoras, qui plus tard lui a consacré tout un dialogue important, ait eu l'idée de le ramener de nouveau sur la scène pour lui faire jouer un aussi triste rôle, et un rôle qu'une tradition récente et toute vivante attribuait à Euthydème? Sans doute Platon idéalise les personnages réels qu'il emprunte à l'histoire, mais il ne dénature pas leur caractère; il n'impose point à l'un ce qui appartient notoirement à l'autre. Indépendamment des contre-sens philosophiques qu'aurait entraînés une méthode aussi arbitraire, elle eût aussi gâté tout l'effet dramatique qu'il recherchait si curieusement, et il est impossible de l'attribuer à l'habile imitateur de Sophron et d'Aristophane. Nous irons plus loin, et les connaisseurs de l'art antique et de la vraie manière de Platon ne

nous désavoueront pas peut-être, si nous soutenons que précisément parce que Xénophon ou la tradition conservait la mémoire d'un entretien réel très détaillé entre Socrate et Euthydème, il ne serait jamais venu à l'esprit de Platon de choisir un pareil sujet. Platon emprunte bien à la réalité et à la tradition quelques indications, quelques motifs, pour ainsi dire; mais il lui faut une libre carrière; des données trop précises et trop complètes ne seraient plus des inspirations, mais des chaînes. L'artiste veut créer, non imiter; et reproduire une conversation toute faite, sauf à y ajouter quelques détails, et, pour toute ressource d'originalité, mettre un nom à la place d'un autre, Hippias pour Euthydème, en vérité, c'est une entreprise servile et mesquine qu'il est impossible de prêter à Platon. Même dans les premiers essais du jeune homme, Socrate se plaignait déjà de ne

pouvoir se reconnaître, et de dire mille choses auxquelles il n'avait jamais pensé. Il le fallait bien; autrement Platon n'eût été qu'un bon et loyal écolier de Socrate, et non un penseur et un artiste original; il eût été Xénophon peut-être, mais non pas Platon.

Cependant toutes ces raisons spécieuses, tirées du second Hippias, considéré en lui-même et dans ses rapports avec les autres ouvrages analogues de Platon, semblent toutes échouer contre une seule raison extérieure, mais décisive, l'autorité d'Aristote, qui dans sa Métaphysique (liv. IV, à la fin, p. 120 de l'édition de Brandis) cite précisément les deux propositions fondamentales dans lesquelles nous avons résumé ce dialogue, et les rapporte à l'Hippias. Dire avec Ast que l'autorité d'Aristote ne prouve rien en faveur de l'authenticité d'un ouvrage de Platon, est un luxe de témérité

et un moyen expéditif de se tirer d'affaire que nous sommes très peu tentés de nous permettre. Si, comme on l'a dit, Aristote avait en effet jamais pensé à rabaisser Platon au point de lui prêter des opinions absurdes pour mieux les réfuter, on pourrait concevoir qu'il eût feint ici de croire à l'authenticité du second Hippias, pour se donner le facile avantage de démontrer le vice de l'analogie sur laquelle repose la conclusion. Mais on n'a pas la moindre raison de supposer une pareille bassesse dans un aussi grand homme, et, sans parler de l'excellence de sa critique, la longue familiarité dans laquelle il avait vécu avec Platon avait dû lui donner la connaissance parfaite de tout ce qu'avait fait ou n'avait pas fait son maître. Schleiermacher essaie d'affaiblir l'argument tiré du passage de la Métaphysique, en faisant remarquer qu'Aristote cite l'Hippias sans en nommer l'auteur. Mais

d'abord on peut répondre qu'Aristote ne cite guère autrement les dialogues les plus authentiques de Platon; et ensuite le vieux commentaire d'Alexandre d'Aphrodise est là, qui rapporte sans hésiter à Platon l'Hippias cité par Aristote. Sans donc nous égarer en vaines hypothèses, nous aimons mieux constater loyalement la difficulté que d'en proposer des solutions conjecturales. Nous avouons que l'autorité du passage d'Aristote subsiste pour nous dans toute sa force; mais d'un autre côté, celle des argumens négatifs que nous avons exposés ne subsiste pas moins à nos yeux, et nous abandonnons la décision définitive du problème à une critique plus habile ou plus hardie que la nôtre.

LE

SECOND HIPPIAS,

OU

DU MENSONGE.

EUDICUS, SOCRATE, HIPPIAS.

EUDICUS.

Et toi, Socrate, pourquoi gardes-tu le silence, après qu'Hippias nous a étalé tant de belles choses? Que n'applaudis-tu comme les autres? ou que ne proposes-tu des critiques, s'il est quelque point dont tu ne sois pas content? d'autant plus que, tous tant que nous sommes restés, nous pouvons nous flatter d'être versés autant que personne dans l'étude de la philosophie.

SOCRATE.

Il est vrai, Eudicus, que j'interrogerais vo-

lontiers Hippias sur quelques-unes des choses qu'il a dites au sujet d'Homère. J'ai ouï dire à ton père Apémante que l'Iliade d'Homère était un plus beau poème que son Odyssée; et d'autant plus beau, qu'Achille est supérieur à Ulysse; car il prétendait que ces deux poèmes sont faits, l'un à la louange d'Ulysse, l'autre à la louange d'Achille. Je serais donc bien aise d'apprendre d'Hippias, s'il le trouvait bon, ce qu'il pense de ces deux héros, et lequel il juge supérieur à l'autre, puisqu'il nous a déjà exposé tant de choses, et de toute espèce, sur différens poètes, et en particulier sur Homère.

EUDICUS.

Il est certain qu'Hippias, si tu lui proposes quelque question, ne se fera nulle peine d'y satisfaire. N'est-il pas vrai, Hippias, que tu répondras à Socrate, s'il t'interroge? Ou bien quel parti prendras-tu?

HIPPIAS.

J'aurais grand tort assurément, Eudicus, si moi qui me rends toujours d'Élide, ma patrie, à Olympie, au milieu de l'assemblée générale des Grecs, lorsqu'on y célèbre les jeux, et qui m'offre dans le temple à porter la parole sur quel sujet on voudra de ceux sur lesquels je me suis préparé à faire montre de mon savoir, ou bien

à répondre à tout ce qu'il plaira à chacun de me proposer, je me refusais aujourd'hui aux questions de Socrate.

SOCRATE.

Tu es heureux, Hippias, si à chaque olympiade tu te présentes au temple avec une âme pleine d'une telle confiance en sa sagesse : et je serais bien surpris qu'aucun athlète se rendît à Olympie pour combattre, avec la même assurance, et comptant sur les forces de son corps, comme tu comptes, dis-tu, sur celles de ton esprit.

HIPPIAS.

Si j'ai si bonne opinion de moi-même, ce n'est pas sans fondement, Socrate; car, depuis que j'ai commencé à concourir aux jeux olympiques, je n'ai encore rencontré aucun adversaire qui ait eu l'avantage sur moi.

SOCRATE.

Certes, Hippias, ta renommée est un monument éclatant de sagesse pour tes concitoyens d'Élide, et pour ceux de qui tu tiens le jour. Mais que dis-tu d'Achille et d'Ulysse? lequel des deux, à ton avis, est préférable à l'autre, et en quoi? Lorsque nous étions en grand nombre dans cette salle, et que tu faisais montre de ton savoir, j'ai perdu une partie des choses que tu as

dites : car je n'osais t'interroger, à cause de la foule qui était présente, et d'ailleurs je craignais par mes questions de t'interrompre dans ton exposition. A présent que nous sommes en plus petit nombre, et qu'Eudicus me presse de t'interroger, parle, et explique-nous clairement ce que tu disais de ces deux hommes, et quelle différence tu mettais entre eux.

HIPPIAS.

Je veux, Socrate, t'exposer avec plus de précision encore que je n'ai fait alors, ce que je pense d'eux et des autres. Je dis donc qu'Homère a fait Achille le plus vaillant de tous ceux qui sont venus devant Troie, Nestor le plus sage, et Ulysse le plus rusé.

SOCRATE.

Au nom des dieux, Hippias, voudrais-tu bien m'accorder une grâce? c'est de ne pas te moquer de moi, si je comprends avec peine ce qu'on me dit, et si j'interroge souvent; tâche plutôt de me répondre avec douceur et complaisance.

HIPPIAS.

Il serait honteux pour moi, Socrate, tandis que j'instruis les autres à faire ce que tu dis, et que je prends de l'argent à ce titre, si lorsque tu m'interroges moi-même, je n'avais point d'in-

dulgence pour toi, et je ne te répondais avec douceur.

SOCRATE.

On ne saurait mieux parler. J'ai cru comprendre ta pensée, quand tu as dit qu'Homère a fait Achille le plus vaillant des Grecs, et Nestor le plus sage : mais lorsque tu as ajouté que le poète a fait Ulysse le plus rusé, je t'avoue, puisqu'il faut te dire la vérité, que je ne t'ai pas du tout compris. Peut-être concevrai-je mieux la chose de cette manière. Dis-moi, est-ce qu'Achille n'est point aussi représenté comme rusé dans Homère?

HIPPIAS.

Nullement, Socrate; mais comme le caractère le plus sincère. En effet, lorsque le poète nous les met sous les yeux, s'entretenant ensemble dans les *Prières* *, Achille parle à Ulysse en ces termes :

Noble fils de Laërte, adroit Ulysse,
Il faut que je te dise sans détour
Ce que je pense et ce que je veux faire;
Car je hais à l'égal des portes de l'enfer
Celui qui cache une chose dans son cœur et en dit une autre.
Je te dirai donc ce que je veux faire.

* C'était chez les anciens le titre du neuvième livre de l'Iliade. *Voyez* liv. IX, v. 308-314, avec les variantes que fournit cette citation.

Homère peint dans ces vers le caractère de l'un et de l'autre. On y voit qu'Achille est vrai et sincère, et Ulysse rusé et menteur : car c'est Ulysse qu'Achille a en vue dans ces vers qu'Homère lui met à la bouche.

SOCRATE.

Présentement, Hippias, je crois comprendre ce que tu dis. Par rusé, tu entends menteur, ce me semble.

HIPPIAS.

Oui, Socrate; et c'est précisément le caractère qu'Homère a donné à Ulysse en je ne sais combien d'endroits de l'Iliade et de l'Odyssée.

SOCRATE.

Homère jugeait donc que l'homme vrai et le menteur sont deux hommes, et non le même homme.

HIPPIAS.

Comment ne l'aurait-il pas jugé, Socrate?

SOCRATE.

Est-ce que tu penses de même, Hippias?

HIPPIAS.

Assurément : il serait bien singulier que je fusse d'un autre sentiment.

SOCRATE.

Laissons donc là Homère; aussi bien est-il impossible de lui demander ce qu'il avait dans l'es-

prit en faisant ces vers. Mais puisque tu prends fait et cause pour lui, et que le sentiment que tu attribues à Homère est aussi le tien, réponds-moi pour lui et pour toi.

HIPPIAS.

Je le veux bien : propose en peu de mots ce que tu souhaites.

SOCRATE.

Entends-tu par les menteurs des hommes incapables de rien faire, comme sont les malades? ou les regardes-tu comme des hommes capables de faire quelque chose?

HIPPIAS.

Je les tiens pour très capables de faire bien des choses, et surtout de tromper les hommes.

SOCRATE.

Selon ce que tu dis, les rusés sont aussi des gens capables, à ce qu'il paraît? N'est-ce pas?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Les rusés et les trompeurs sont-ils tels par bêtise et défaut d'esprit, ou par malice et par une certaine intelligence?

HIPPIAS.

Par malice certainement, et par intelligence.

SOCRATE.

Ils sont donc intelligens, suivant toute apparence?

HIPPIAS.

Oui, je te jure, et grandement.

SOCRATE.

Étant intelligens, ne savent-ils pas ce qu'ils font, ou le savent-ils?

HIPPIAS.

Ils le savent parfaitement bien; et c'est pour cela même qu'ils font du mal.

SOCRATE.

Sachant donc ce qu'ils savent, sont-ils ignorans ou instruits?

HIPPIAS.

Ils sont instruits en cela, c'est-à-dire à tromper.

SOCRATE.

Arrête un moment : rappelons-nous ce que tu viens de dire. Les menteurs, selon toi, sont capables, intelligens, savans et habiles dans les choses où ils sont menteurs?

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et les hommes sincères sont différens des menteurs, et ont même des qualités très opposées?

HIPPIAS.

C'est ce que je dis.

SOCRATE.

Les menteurs, à en juger par tes discours, sont donc du nombre des gens capables et instruits?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Lorsque tu dis que les menteurs sont capables et instruits en fait de tromperie, entends-tu par là qu'ils ont la capacité de mentir quand ils veulent, ou non?

HIPPIAS.

J'entends qu'ils ont cette capacité.

SOCRATE.

Ainsi, pour le dire en somme, les menteurs sont instruits et capables en fait de mensonge?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent l'homme incapable et ignorant en ce genre n'est pas menteur?

HIPPIAS.

Non.

SOCRATE.

Ne tient-on point pour capable de faire

une chose celui qui la fait quand il veut la faire; je veux dire, qui n'en est empêché ni par la maladie, ni par aucun autre obstacle semblable, et qui est dans le cas où tu es par rapport à mon nom, que tu peux écrire quand il te plaît? Je te demande donc si tu appelles capable quiconque a le même pouvoir.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Dis-moi, Hippias, n'es-tu point expert dans les calculs et dans l'art de supputer?

HIPPIAS.

Plus que personne, Socrate.

SOCRATE.

Si on te demandait combien font trois fois sept cents, ne dirais-tu pas, si tu voulais, plus promptement et plus sûrement qu'aucun autre, la vérité sur ce point?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

N'est-ce point parce que tu es très capable et très instruit en cette matière?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Es-tu seulement très instruit et très capable en l'art de compter? et n'es-tu pas aussi très bon en ce même art, où tu es très capable et très instruit?

HIPPIAS.

Très bon aussi, Socrate.

SOCRATE.

Tu dirais donc au mieux la vérité sur ces objets, n'est-ce pas?

HIPPIAS.

Je m'en flatte.

SOCRATE.

Mais quoi! ne dirais-tu pas également le faux sur les mêmes objets? Réponds-moi, comme tu as fait jusqu'ici, Hippias, généreusement et noblement. Si on te demandait combien font trois fois sept cents, ne mentirais-tu pas mieux que personne, et ne dirais-tu pas toujours faux sur cet objet, s'il te prenait envie de mentir, et de ne jamais répondre la vérité? L'ignorant en fait de calcul pourrait-il mentir plutôt que toi, si tu le voulais? Ou n'est-il pas vrai que l'ignorant, lors même qu'il voudrait mentir, dira souvent la vérité contre son intention et par hasard, par la raison qu'il est ignorant? au lieu que toi qui es savant, tu mentirais constamment

sur le même objet, s'il te plaisait de mentir?

HIPPIAS.

Oui : la chose est comme tu dis.

SOCRATE.

Le menteur est-il menteur en d'autres choses, et nullement dans les nombres? et ne saurait-il mentir en comptant?

HIPPIAS.

Assurément il peut mentir aussi dans les nombres.

SOCRATE.

Ainsi posons pour certain, Hippias, qu'il y a des menteurs en fait de nombre et de calcul.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quel sera le menteur de cette espèce? Afin qu'il soit tel, ne faut-il pas, comme tu l'avouais tout-à-l'heure, qu'il ait la capacité de mentir? car tu disais, s'il t'en souvient, que quiconque est dans l'incapacité de mentir ne sera jamais menteur.

HIPPIAS.

Je m'en souviens, et je l'ai dit en effet.

SOCRATE.

Or ne venons-nous pas de voir que tu es très capable de mentir en fait de calcul?

HIPPIAS.

Oui; c'est ce qui a été dit aussi.

SOCRATE.

N'es-tu point aussi très capable de dire la vérité sur le même objet?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Le même homme est donc très capable de mentir et de dire la vérité en fait de calcul : et cet homme, c'est celui qui est bon en ce genre, c'est le calculateur.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Quel autre par conséquent que le bon peut être menteur en fait de calcul, Hippias, puisque c'est le même qui en a la capacité, le même qui peut dire la vérité?

HIPPIAS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Ainsi tu vois que c'est le même homme qui ment et dit la vérité sur ce point; et que celui qui dit vrai n'est meilleur en rien que le menteur, puisque c'est la même personne, et qu'il n'y a pas entre eux une opposition absolue,

comme tu le pensais il n'y a qu'un moment.

HIPPIAS.

Il est vrai que par rapport au calcul il ne paraît pas que ce soient deux hommes.

SOCRATE.

Veux-tu que nous examinions la chose relativement à un autre objet?

HIPPIAS.

Si tu le juges à propos, à la bonne heure.

SOCRATE.

N'es-tu point versé aussi dans la géométrie?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Hé bien, n'en est-il pas de même pour la géométrie? Le même homme, c'est-à-dire le géomètre, n'est-il point très capable de mentir et de dire la vérité sur les figures?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Est-il quelque autre que lui qui soit bon en cette science?

HIPPIAS.

Nul autre.

SOCRATE.

Le bon et l'habile géomètre est donc très ca-

pable de faire l'un et l'autre; et s'il est quelqu'un qui puisse mentir sur les figures, c'est le bon géomètre, puisque c'est lui qui en a la capacité. Au lieu que l'homme mauvais en ce genre est dans l'incapacité de mentir; ainsi, ne pouvant mentir, il ne saurait devenir menteur, comme nous en sommes convenus.

HIPPIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

En troisième lieu, considérons l'astronome, dans la science duquel tu crois être encore plus versé que dans les précédentes; n'est-ce pas, Hippias?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

La même chose n'a-t-elle point lieu à l'égard de l'astronomie?

HIPPIAS.

Selon toute apparence, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi, dans l'astronomie, si quelqu'un est menteur, ce sera le bon astronome, le même qui est capable de mentir; et non celui qui en est incapable à cause de son ignorance.

HIPPIAS.

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE.

Le même homme sera donc véridique et menteur en fait d'astronomie.

HIPPIAS.

Probablement.

SOCRATE.

Courage, Hippias, jette un coup-d'œil général sur toutes les sciences, pour voir s'il en est une où la chose soit autrement que je viens de dire. Tu es sans comparaison le plus instruit de tous les hommes dans la plupart des arts, comme je t'ai entendu une fois t'en vanter, lorsque tu faisais au milieu de la place publique, dans les comptoirs des banquiers, le dénombrement de tes connaissances tout-à-fait dignes d'envie. Tu disais qu'un jour tu vins à Olympie, n'ayant rien sur toute ta personne que tu n'eusses travaillé toi-même; et d'abord que l'anneau que tu portais (car tu commenças par là) était ton ouvrage, et que tu savais graver des anneaux; qu'un autre cachet que tu avais, aussi bien qu'un frottoir pour le bain, et un vase pour mettre de l'huile, étaient de ta façon. Tu ajoutas que tu avais fait toi-même la chaussure que tu avais aux pieds, et tissu ton habit et ta tunique. Mais ce qui parut plus mer-

veilleux à tous les assistans, et une preuve de la plus grande habileté, ce fut lorsque tu dis que la ceinture de ta tunique était travaillée dans le goût des plus riches ceintures de Perse, et que tu l'avais tissue toi-même. En outre, tu racontais que tu avais apporté avec toi des poèmes, vers héroïques, tragédies, dithyrambes, et je ne sais combien d'écrits en prose sur toutes sortes de sujets; et que de tous ceux qui se trouvaient à Olympie, tu étais à tous égards le plus habile dans les arts dont je viens de parler, et encore dans la science de la mesure, de l'harmonie et de la grammaire, sans compter beaucoup d'autres connaissances, autant que je puis me rappeler. Cependant j'ai pensé oublier ta mémoire artificielle, la chose du monde qui te fait le plus d'honneur, à ce que tu crois; et je pense avoir encore omis bien d'autres choses. Quoi qu'il en soit, pour en revenir à ce que je disais, jette les yeux sur les arts que tu possèdes (ils sont en assez grand nombre), et sur les autres; ensuite dis-moi si tu en trouves un seul où, suivant ce dont nous sommes convenus toi et moi, le véridique et le menteur soient deux hommes différens, et non le même homme. Examine cela en tel genre qu'il te plaira d'instruction, de savoir-faire, comme tu voudras l'appeler, tu n'en trouveras pas un, mon cher

ami; et, en effet, il n'y en a point. Sinon, nomme-le.

HIPPIAS.

Je ne saurais en trouver, Socrate, dans le moment.

SOCRATE.

Tu ne le pourras pas davantage dans la suite, autant que je puis croire. Mais si ce que je dis est vrai, te rappelles-tu ce qui résulte de ce discours, Hippias?

HIPPIAS.

Je ne vois pas trop, Socrate, où tu en veux venir.

SOCRATE.

C'est probablement parce que tu ne fais point usage en ce moment de ta mémoire artificielle, et tu ne crois pas sans doute devoir t'en servir ici. Je vais donc te remettre sur la voie. Te souviens-tu d'avoir dit qu'Achille était vrai, et Ulysse menteur et rusé?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Vois-tu maintenant que le vrai et le menteur nous ont paru avec évidence être le même homme? D'où il suit que si Ulysse est menteur, il est en même temps vrai, et que si Achille est vrai, il est aussi menteur; qu'ainsi ce ne sont

pas deux hommes différens, ni opposés entre eux, mais semblables.

HIPPIAS.

Socrate, tu as toujours le talent d'embarrasser ainsi la dispute. Tu saisis dans un discours ce qu'il y a de plus épineux, et tu t'y attaches et l'examines ainsi en petit ; et quelque sujet que l'on traite, jamais tu ne l'envisages en son entier dans tes attaques. Et de fait, je te montrerai à l'instant, si tu veux, par je ne sais combien de témoignages et de preuves décisives, qu'Homère a fait Achille meilleur qu'Ulysse, et plein de franchise, et celui-ci trompeur, menteur en mille rencontres, et inférieur à Achille. Après quoi, si tu le juges à propos, oppose discours à discours pour me prouver qu'Ulysse vaut mieux. De cette manière les assistans seront plus à portée de décider qui de nous deux a raison.

SOCRATE.

Je suis bien éloigné, Hippias, de contester que tu sois plus instruit que moi ; mais j'ai toujours coutume, lorsque quelqu'un parle, d'être fort attentif, surtout si j'ai lieu de juger que celui qui parle est un habile homme. Et comme j'ai grande envie de comprendre ce qu'il dit, je le questionne, j'examine, je rapproche ses pa-

roles les unes des autres, afin de mieux comprendre. Au contraire, s'il me paraît que c'est un esprit vulgaire, je ne l'interroge point, et ne me mets nullement en peine de ses discours. Tu reconnaîtras à cette marque qui sont ceux que je tiens pour habiles ; tu trouveras que je me livre tout entier à ce qu'ils disent, et que je leur fais des questions, pour apprendre d'eux quelque chose et devenir meilleur. Par exemple, j'ai fait une attention particulière à ce que tu as dit, lorsque tu as insinué que, dans les vers que tu viens de citer, Achille désigne Ulysse comme un donneur de belles paroles ; et je suis bien étonné si tu dis vrai en ce point : d'autant qu'on ne voit pas que ce rusé d'Ulysse ait fait aucun mensonge en cet endroit, et qu'au contraire c'est Achille qui paraît un rusé, selon ta définition ; car il ment. En effet, après avoir débuté par les vers que tu as rapportés,

Je hais à l'égal des portes de l'enfer
Celui qui cache une chose dans son cœur et en dit une autre,

il ajoute un peu plus bas qu'Ulysse ni Agamemnon ne le fléchiront jamais, et qu'il ne restera point absolument devant Troie : mais

Demain, après avoir fait un sacrifice à Jupiter et à tous les dieux,
Je chargerai mes vaisseaux, et les mettrai à la mer;
Et tu verras, si tu le veux et si cela t'intéresse,
Ma flotte voguer de grand matin sur l'Hellespont,
Et mes gens ramer à l'envi.
Et si Neptune nous accorde une heureuse navigation,
J'aborderai au troisième jour à la fertile Phtie *

Long-temps auparavant, dans sa querelle avec Agamemnon, il lui avait dit :

Je pars dès ce moment pour Phtie : car il me vaut bien mieux
Retourner chez moi avec mes vaisseaux noirs ; et je ne pense pas
Qu'Achille étant ici sans honneur, tu accroisses ta puissance et tes richesses. **

Après avoir parlé de la sorte, tantôt en présence de l'armée entière, tantôt vis-à-vis de ses amis, il ne paraît nulle part qu'il ait fait les apprêts de son voyage, ni qu'il ait mis ses vaisseaux en mer, pour retourner dans sa patrie; on voit au contraire qu'il se met fort peu en peine de dire la vérité. Je t'ai donc interrogé au commencement, Hippias, parce que je doutais

* *Iliade*, liv. IX, v. 360.
** *Iliade*, liv. I, v. 169-171.

qui des deux était représenté comme meilleur par le poète, que je les croyais tous deux très grands hommes, et qu'il me paraissait difficile de prononcer lequel avait l'avantage sur l'autre, tant à l'égard du mensonge que de la véracité et des autres vertus; d'autant plus que, dans le point dont il s'agit, ils se ressemblent fort.

HIPPIAS.

C'est que tu n'examines pas la chose comme il faut, Socrate. Dans les circonstances où Achille ment, ce n'est pas de dessin formé qu'il le fait, mais malgré lui ; la déroute de l'armée l'ayant contraint de rester, et d'aller à son secours. Pour Ulysse, il ment toujours volontairement et insidieusement.

SOCRATE.

Tu me trompes, mon cher Hippias, et tu imites Ulysse.

HIPPIAS.

Point de tout, Socrate; en quoi donc, et que veux-tu dire ?

SOCRATE.

En ce que tu avances qu'Achille ne ment pas insidieusement, lui qui est si charlatan, si insidieux, outre la fausseté de ses paroles, si on s'en rapporte à Homère, et qui en sait tellement plus qu'Ulysse dans l'art de tromper sans qu'on s'en

aperçoive, à l'aide de ses fausses paroles, qu'il ose, même en présence d'Ulysse, dire le pour et le contre, sans que celui-ci y ait pris garde; du moins Ulysse ne lui dit-il rien qui donne à connaître qu'il se soit aperçu qu'Achille mentait.

HIPPIAS.

De quel endroit parles-tu, Socrate?

SOCRATE.

Ne sais-tu point qu'après avoir dit un peu avant à Ulysse qu'il se mettra en mer le lendemain au lever de l'aurore, il ne dit point ensuite à Ajax qu'il partira, mais toute autre chose?

HIPPIAS.

Où donc cela?

SOCRATE.

Dans les vers suivans :

Je ne prendrai,

dit-il,

Aucune part aux sanglans combats,
Que je ne voie le fils du sage Priam, le divin Hector,
Parvenu jusqu'aux tentes et aux vaisseaux des Myrmidons,
Après avoir massacré les Argiens, et brûlé leur flotte.
Mais lorsque Hector sera près de ma tente et de mon vaisseau noir,

Je saurai bien l'arrêter, malgré son ardeur. *

Crois-tu, Hippias, que le fils de Thétis, l'élève du très sage Chiron, eût si peu de mémoire, qu'après avoir fait les plus sanglans reproches aux hommes dont les paroles sont fausses, il ait dit à Ulysse qu'il allait partir sur l'heure, et à Ajax qu'il resterait? N'est-il pas plus vraisemblable qu'il tendait des pièges à Ulysse, et que, le regardant comme un homme peu fin, il espérait le surpasser dans l'art de ruser et de mentir?

HIPPIAS.

Je ne le pense pas, Socrate. Mais la raison pour laquelle Achille tient à Ajax un autre langage qu'à Ulysse, c'est que la bonté de son caractère l'avait déjà fait changer de résolution. Pour Ulysse, soit qu'il dise vrai, soit qu'il mente, il ne parle jamais qu'insidieusement.

SOCRATE.

Si cela est, Ulysse est donc meilleur qu'Achille.

HIPPIAS.

Nullement, Socrate.

SOCRATE.

Quoi! n'avons-nous pas vu tout-à-l'heure que

* *Iliade*, liv. IX, v. 646-651, avec quelques légères variantes.

ceux qui mentent volontairement sont meilleurs que ceux qui mentent malgré eux?

HIPPIAS.

Et comment, Socrate, ceux qui commettent une injustice, tendent des pièges, et font du mal de dessein prémédité, seraient-ils meilleurs que ceux à qui ces fautes échappent malgré eux, tandis que l'on juge tout-à-fait digne de pardon quiconque, sans le savoir, commet une action injuste, ment, ou fait quelque autre mal; et que les lois sont beaucoup plus sévères contre les méchans et les menteurs volontaires, que contre les involontaires?

SOCRATE.

Tu vois, Hippias, avec combien de vérité j'ai dit que je ne me lasse point d'interroger les habiles gens. C'est, je crois, la seule bonne qualité que j'aie, tout le reste étant d'ailleurs chez moi fort au-dessous du médiocre; car je me trompe sur la nature des choses, et ne connais pas en quoi elle consiste. J'ai de cela une preuve bien convaincante, en ce que toutes les fois que je converse avec quelqu'un de vous autres, qui êtes si renommés pour la sagesse, et à qui tous les Grecs rendent ce témoignage, je montre que je ne sais rien: en effet, je ne suis presque en aucun point de même avis que vous; et quelle

preuve plus décisive d'ignorance, que de ne pas penser comme les sages ? Mais j'ai une qualité admirable qui me sauve : c'est que je ne rougis point d'apprendre, et que je questionne et interroge sans cesse : je témoigne d'ailleurs toute sorte de reconnaissance à celui qui me répond, et n'ai jamais privé personne de ce que je lui devais en ce genre ; car il ne m'est jamais arrivé de nier que j'eusse appris ce que j'ai appris réellement, ni de donner pour une découverte de ma façon ce que je tenais d'autrui : au contraire, je fais l'éloge de celui qui m'a enseigné, comme d'un habile homme, et j'expose ce que j'ai appris de lui. Mais dans le cas présent, je ne t'accorde point ce que tu dis ; je suis même d'un sentiment entièrement opposé ; je sais bien que la faute est toute de mon côté, parce que suis tel que je suis, pour ne rien dire de plus à mon désavantage. Il me semble en effet, tout au contraire de ce que tu avances, Hippias, que ceux qui nuisent à autrui, qui font des actions injustes, mentent, trompent, et pèchent involontairement, sont meilleurs que les autres qui font tout cela sans dessein. Il est vrai que quelquefois je passe à l'avis opposé, et que je n'ai rien de fixe sur ces objets, sans doute parce que je suis un ignorant. Actuellement je me trouve dans

un de ces accès périodiques; et il me paraît que ceux qui pèchent en quoi que ce soit volontairement sont meilleurs que ceux qui pèchent sans le vouloir. Je soupçonne que ma manière actuelle de penser vient des discours précédens, et que ce sont eux qui me font paraître en ce moment ceux qui agissent de la sorte sans le vouloir plus mauvais que ceux qui agissent volontairement. Fais-moi, je te prie, la grâce de ne point refuser de guérir mon âme. Tu me rendras un plus grand service en la délivrant de l'ignorance, que si tu délivrais mon corps d'une maladie. Si tu vas entamer un long discours, je te déclare d'avance que tu ne me guériras point, parce que je ne pourrai pas te suivre. Mais si tu veux me répondre comme tu l'as fait jusqu'ici, tu me feras beaucoup de bien, et il ne t'en arrivera, je pense, aucun mal. J'ai droit de t'appeler ici à mon secours, fils d'Apémante, puisque c'est toi qui m'as engagé dans cette conversation avec Hippias; si donc Hippias refuse de me répondre, fais-moi le plaisir de l'en prier pour moi.

EUDICUS.

Je ne pense pas, Socrate, qu'Hippias attende que je l'en prie : ce n'est point là du tout ce qu'il a promis au commencement; au contraire, il a déclaré qu'il n'évitait les interrogations de per-

sonne. N'est-il pas vrai, Hippias, que tu as dit cela?

HIPPIAS.

Il est vrai, Eudicus. Mais Socrate brouille tout dans la dispute, et il a l'air de ne chercher qu'à embarrasser.

SOCRATE.

Mon cher Hippias, si je le fais, ce n'est pas à dessein, car alors je serais, selon toi, instruit et habile; mais sans le vouloir. Excuse-moi donc, toi qui dis qu'il faut user d'indulgence à l'égard de ceux qui font mal involontairement.

EUDICUS.

Je te conjure, Hippias, de ne pas prendre d'autre parti. Réponds aux questions de Socrate, par complaisance pour nous, et pour remplir la parole que tu as donnée d'abord.

HIPPIAS.

Je répondrai, puisque tu m'en pries. Interroge-moi donc sur ce qui te plaira.

SOCRATE.

Je désire fort, Hippias, d'examiner ce qu'on vient de dire, savoir, quel est le meilleur de celui qui pèche de propos délibéré, ou de celui qui pèche sans dessein : et je pense que la vraie manière de procéder en cet examen est celle-ci. Réponds-moi. N'appelles-tu pas tel homme bon coureur?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et tel autre, mauvais?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Le bon coureur, n'est-ce pas celui qui court bien, et le mauvais celui qui court mal?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et celui-là ne court-il pas mal, qui court lentement; et bien, qui court vite?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, par rapport à la course et à l'action de courir, la vitesse est un bien, et la lenteur un mal?

HIPPIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

De deux hommes qui courent lentement, l'un exprès, l'autre malgré lui, quel est le meilleur coureur?

HIPPIAS.

Celui qui court lentement exprès.

SOCRATE.

Courir, n'est-ce pas agir?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Si c'est agir, n'est-ce pas faire quelque chose?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Donc celui qui court mal, fait une chose mauvaise et laide en fait de course?

HIPPIAS.

Oui : qui en doute?

SOCRATE.

Celui qui court lentement ne court-il pas mal?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Le bon coureur ne fait-il point cette chose mauvaise et laide, parce qu'il le veut bien; et le mauvais malgré lui?

HIPPIAS.

Selon toute apparence.

SOCRATE.

Dans la course, par conséquent, celui qui fait mal malgré soi, est plus mauvais que celui qui fait mal de plein gré?

HIPPIAS.

Oui, dans la course.

SOCRATE.

Et dans la lutte? De deux lutteurs dont l'un tombe volontairement, et l'autre malgré lui, quel est le meilleur?

HIPPIAS.

Le premier, sans doute.

SOCRATE.

En fait de lutte, n'est-il pas plus mauvais et plus laid d'être renversé que de renverser?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Dans la lutte donc, celui qui fait exprès une chose mauvaise et laide est meilleur lutteur qu'un autre qui la fait malgré lui?

HIPPIAS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Et dans tous les autres exercices du corps, celui dont le corps est bien disposé ne peut-il pas faire également les actions fortes et les faibles, les laides et les belles; en sorte que dans ce qui se fait de mauvais par rapport au corps, celui dont le corps est en meilleur état le fait volontairement, et celui dont le corps est mal affecté, malgré lui?

HIPPIAS.

Cela paraît vrai en ce qui regarde la force.

SOCRATE.

Et en ce qui regarde la grâce, Hippias, n'appartient-il pas au corps le mieux fait d'exécuter volontairement les figures laides et mauvaises, et au corps le plus mal fait d'exécuter les mêmes figures involontairement? Que t'en semble?

HIPPIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Le défaut de grâce, s'il est volontaire, suppose donc les bonnes qualités du corps, et les mauvaises, s'il est involontaire.

HIPPIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Et que penses-tu de la voix? quelle est, à ton avis, la meilleure, de celle qui détonne volontairement, ou de celle qui détonne involontairement?

HIPPIAS.

C'est la première.

SOCRATE.

La seconde est donc la plus mauvaise?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Qu'aimerais-tu mieux avoir, des biens ou des maux?

HIPPIAS.

Les biens.

SOCRATE.

Que préférerais-tu, des pieds qui boiteraient volontairement, ou de ceux qui boiteraient involontairement?

HIPPIAS.

Je préférerais les premiers.

SOCRATE.

Le boitement dans les pieds n'est-il pas un vice et une difformité?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Eh quoi! la vue basse n'est-elle pas un vice des yeux?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Quels yeux aimerais-tu mieux avoir, et desquels voudrais-tu plutôt te servir, de ceux avec lesquels on ne voit goutte ou l'on voit de travers volontairement, ou de ceux en qui ces défauts sont involontaires?

HIPPIAS.

J'aimerais mieux les premiers.

SOCRATE.

Tu regardes donc les parties de toi-même qui font mal volontairement, comme meilleures que celles qui font mal involontairement?

HIPPIAS.

Oui, celles que tu viens de nommer.

SOCRATE.

Ainsi pour toutes les autres parties, par exemple, pour les oreilles, le nez, la bouche et les autres sens, il y a un même principe, savoir, que les sens qui s'acquittent mal involontairement de leurs fonctions, ne sont nullement désirables, parce qu'ils sont mauvais; au lieu que ceux qui s'en acquittent mal volontairement, sont désirables, parce qu'ils sont bons.

HIPPIAS.

Cela semble évident.

SOCRATE.

Et par rapport aux instrumens, qui sont ceux dont il vaut mieux se servir, ceux avec lesquels on fait mal involontairement, ou ceux avec qui on fait mal volontairement? Par exemple, le gouvernail avec lequel on gouverne mal malgré soi est-il meilleur que celui avec lequel on gouverne mal volontairement?

HIPPIAS.

Non, c'est le dernier.

SOCRATE.

N'en doit-on pas dire autant de l'arc, de la lyre, des flûtes et des autres instrumens?

HIPPIAS.

Tu as raison.

SOCRATE.

Quoi encore! s'il s'agit de l'âme d'un cheval, laquelle vaut-il mieux avoir, de celle avec qui on chevauchera mal volontairement, ou de l'autre?

HIPPIAS.

La première.

SOCRATE.

Elle est donc meilleure?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, avec la meilleure âme de cheval on fera mal volontairement les actions qui dépendent de cette âme, et avec la mauvaise on les fera involontairement?

HIPPIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même à l'égard du chien et des autres animaux?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! quelle est l'âme d'archer qu'il vaut mieux posséder, celle qui manque volontairement le but, ou celle qui le manque malgré elle?

HIPPIAS.

C'est la première.

SOCRATE.

Elle est donc la meilleure en ce qui concerne l'adresse à tirer de l'arc?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

L'âme qui manque involontairement est donc plus mauvaise que l'autre?

HIPPIAS.

Oui, quand il est question de tirer une flèche.

SOCRATE.

Et quand il s'agit de médecine, l'âme qui fait volontairement mal dans le traitement du corps n'est-elle pas la plus habile en fait de médecine?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Elle est donc meilleure relativement à cet art que celle qui ne sait pas traiter les maladies?

HIPPIAS.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Et par rapport à l'art de jouer du luth et de la flûte, par rapport à tous les autres arts et sciences, la meilleure âme, n'est-ce pas celle qui fait à dessein ce qu'elle fait de mal et de laid, et qui manque volontairement ; et la plus mauvaise, celle qui manque malgré elle?

HIPPIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Certainement, en fait d'âmes d'esclaves, nous aimerions mieux avoir en notre possession celles qui manquent et font mal volontairement, que celles qui manquent involontairement, les premières étant meilleures que les dernières par rapport aux mêmes objets.

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! ne voudrions-nous pas que notre âme fût aussi excellente qu'elle peut l'être?

HIPPIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Ne sera-t-elle donc pas meilleure si elle fait

mal et pèche volontairement, que de l'autre manière ?

HIPPIAS.

Il serait bien étrange, Socrate, que l'homme volontairement injuste fût meilleur que celui qui est tel involontairement.

SOCRATE.

C'est pourtant ce qui paraît résulter de ce qu'on vient de dire.

HIPPIAS.

Non pas à moi, certes.

SOCRATE.

Je croyais, Hippias, que tu en jugeais de même. Réponds-moi donc de nouveau. La justice n'est-elle pas ou une force, ou une science, ou l'une et l'autre ? n'est-il pas nécessaire qu'elle soit une de ces trois choses ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Si la justice est une force de l'âme, l'âme qui aura le plus de force sera la plus juste, car nous avons vu, mon cher, que c'était la meilleure.

HIPPIAS.

Nous l'avons vu en effet.

SOCRATE.

Si c'est une science, l'âme la plus instruite ne

sera-t-elle pas a plus juste ; et la plus ignorante, la plus injuste ? Et si c'est l'une et l'autre, n'est-il pas clair que l'âme qui aura en partage la science et la force sera la plus juste, et que la plus ignorante et la moins forte sera la plus injuste ? N'est-ce pas une nécessité que cela soit ainsi ?

HIPPIAS.

Suivant toute apparence.

SOCRATE.

N'avons-nous pas vu que l'âme la plus forte et la plus instruite est aussi la meilleure, la plus en état de faire l'un et l'autre, tant le bien que le mal, en tout genre d'action ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Lors donc qu'elle fait des actions honteuses, elle les fait volontairement, à cause de sa force et de sa science, qui, prises toutes deux ensemble ou séparément, sont la justice.

HIPPIAS.

Probablement.

SOCRATE.

Commettre une injustice, n'est-ce pas faire mal ? n'en pas commettre, n'est-ce pas faire bien ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent l'âme la plus forte et la meilleure agira volontairement, lorsqu'elle se rendra coupable d'injustice, et la mauvaise agira involontairement.

HIPPIAS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

L'homme de bien, n'est-ce pas celui dont l'âme est bonne ; et le méchant, celui dont l'âme est mauvaise ?

HIPPIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi c'est le propre de l'homme de bien de commettre l'injustice volontairement ; et du méchant de la commettre involontairement, s'il est vrai que l'âme de l'homme de bien soit bonne ?

HIPPIAS.

Elle l'est sans contredit.

SOCRATE.

Celui donc qui pèche et fait volontairement des actions honteuses et injustes, mon cher Hippias, s'il est vrai qu'il y ait des hommes de ce caractère, ne peut être autre que l'homme de bien.

HIPPIAS.

Je ne saurais t'accorder cela, Socrate.

SOCRATE.

Ni moi me l'accorder à moi-même, Hippias. Mais cette conclusion suit nécessairement du discours précédent.

Pour moi, comme je te l'ai dit plus haut, je ne fais qu'errer continuellement en tous sens sur ces objets, et je ne suis jamais constamment du même avis. Mes doutes après tout n'ont rien qui doive surprendre, non plus que ceux de tout autre ignorant. Mais si vous n'avez aucun point fixe, vous autres savans, il est bien triste pour nous de ne pouvoir être délivrés de notre erreur, même en recourant à vous.

EUTHYDÈME,

OU

LE DISPUTEUR.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

On peut distinguer dans les compositions de Platon trois manières essentiellement différentes : la première où domine le caractère poétique, la seconde où domine au contraire le caractère dialectique, la troisième qui les réunit tous les deux. Cette distinction, si elle est fondée, peut servir de principe à une nouvelle classification des dialogues de Platon et les partage en trois séries. Il s'agit de savoir à laquelle appartient l'Euthydème.

Au premier coup-d'œil, on est tenté de rapporter l'Euthydème à la première manière de Platon. En effet, ce dialogue ne semble d'abord qu'une admirable comédie

dans le genre d'Aristophane, une sorte de mime comme ceux de Sophron, où l'art des sophistes est mis en scène, exposé et développé avec une force comique qui souvent s'élève jusqu'à la haute bouffonnerie des *Oiseaux* et des *Nuées*. Le caractère poétique et dramatique y est si frappant qu'il cache tout le reste, et qu'au premier aspect on n'y voit pas autre chose. Mais en supposant même que l'Euthydème ne soit qu'une comédie, un examen un peu plus attentif y fait reconnaître aisément un art et des combinaisons qu'il est difficile d'attribuer à un jeune homme. Sans parler du tact supérieur qui retient toujours la verve du poète dans une certaine mesure philosophique, ce dialogue renferme trois ou quatre dialogues distincts, avec des interlocuteurs différens, tour-à-tour suspendus et repris, et fondus si habilement les uns dans les autres, qu'ils se soutiennent

au lieu de se nuire, développent harmonieusement le fil du dialogue total, et concourent tous par leur variété même à l'effet unique de l'ensemble. Le Protagoras aussi est une excellente comédie sur les sophistes, mais une comédie où il y a moins d'ordre que de mouvement, et des parties brillantes plutôt qu'un ensemble régulier et lumineux. Enfin, et c'est là la différence essentielle, le Protagoras est une pure comédie, où le sujet mis en avant n'est qu'un prétexte, et se résout bientôt en plaisanteries, tandis qu'ici le sujet est traité et traité à fond. L'auteur du Protagoras se moque des sophistes plus qu'il ne les réfute; il s'attaque aux personnages les plus illustres en ce genre, et les met tous en scène, Protagoras, Hippias, Prodicus; mais pour la sophistique, il l'effleure et la fait à peine connaître : à ce trait reconnaissez le jeune homme. L'auteur de l'Euthydème, au con-

traire, prend pour héros des hommes ordinaires, et s'enfonce dans les choses : il épuise la matière; tout l'art des sophistes est mis à nu; il vous introduit dans leur arsenal, et vous en fait toucher une à une toutes les armes. Car il ne faut pas croire que la plupart des sophismes exposés et réfutés dramatiquement dans l'Euthydème, soient de l'invention de Platon ; ils ont un fond historique. A mesure que la connaissance de la sophistique ancienne avancera, nous sommes assurés qu'on retrouvera presque toutes les données qui sont ici employées si librement, et si habilement rassemblées. Déjà même on commence à s'orienter un peu au milieu de cette multitude de sophismes; on commence à démêler les différentes écoles auxquelles ils sont empruntés. Dionysodore et Euthydème viennent de la grande Grèce, et on reconnaît très bien dans leur

argumentation qu'ils ont passé par l'école éléatique. On n'y reconnaît pas moins l'esprit de l'école d'Abdère. Schleiermacher a restitué à Antisthènes, le fondateur de l'école cynique et stoïque, plusieurs sophismes qui lui appartiennent; mais c'est à l'école de Mégare que la plupart appartiennent évidemment, et il est impossible de ne pas sentir dans l'Euthydème une connaissance approfondie et une longue habitude de cette école. Ce point nous paraît incontestable, et s'il l'est, il en résulte que l'Euthydème n'est pas de la première jeunesse de Platon; car son voyage et son séjour à Mégare n'ont eu lieu qu'après la mort de Socrate. Il y a plus. En deux endroits se trouve une allusion manifeste au Théétète, monument d'un âge et d'un art avancé. Cette dernière raison, jointe à toutes les autres, nous permet de conclure presque certainement que l'Euthydème ne peut être

rapporté à la première manière de Platon.

D'un autre côté, placera-t-on l'Euthydème dans la classe des dialogues de sa seconde manière? Encore bien moins. La beauté des formes de l'Euthydème et la verve dramatique qui l'anime d'un bout à l'autre s'y opposent absolument; et on ne conçoit pas comment Schleiermacher et Socher ont pu placer ce dialogue à la suite du Menon, où règne exclusivement dans toute sa sévérité le caractère dialectique. Peut-être invoquera-t-on l'analogie des sujets des deux dialogues, la question agitée dans le Menon, si la vertu peut être enseignée, étant reproduite dans l'Euthydème? Mais cette question est le fond même du Menon, et n'est qu'un épisode de l'Euthydème. Et puis nous ne pouvons admettre que ce soit dans les rapports des sujets qu'il faille chercher ceux des ouvrages. Assurément il est des cas où le choix du

sujet indique déjà la situation de l'âme de l'artiste, et fixe la date d'un monument. Cependant les sujets sont empruntés la plupart du temps à des raisons tout extérieures, et n'ont en général aucune relation avec le plus ou moins de perfection du talent de l'artiste. Or, c'est là précisément ce qu'il s'agit de reconnaître pour déterminer l'époque de son développement, à laquelle se rapporte le monument en question. Où donc et comment saisir le plus ou moins de perfection d'un ouvrage? Évidemment dans la manière dont le sujet y est traité, et non dans ce sujet; c'est là qu'est selon nous le vrai principe de classification des ouvrages de l'art. Ainsi de ce que la question du Menon, si la vertu peut être enseignée, se retrouve dans l'Euthydème, nous ne conclurons pas du tout que ces deux monumens soient de la même époque; au contraire, comme la même question est

traitée dans ces deux dialogues d'une manière toute différente, nous conclurons très légitimement que ces deux monumens doivent être rapportés à des époques différentes du développement de leur auteur. Nous ne mettrons donc pas l'Euthydème à la suite du Menon, à cause de l'analogie des sujets, pas plus que nous ne mettons le Menon à la suite du Protagoras, quoiqu'il le fallût cependant d'après le principe que nous combattons : car le sujet du Protagoras et du Menon est aussi le même; le plan et les idées fondamentales de ces deux dialogues sont les mêmes. Cependant qui a songé à les placer dans la même époque? Il nous semble que le Protagoras, le Menon et l'Euthydème forment une espèce de trilogie, où, presque sur le même sujet, se développent et se manifestent dans toute leur diversité les trois manières fondamentales de Platon. Le Protagoras est par-dessus tout

un drame, le Menon une pure discussion, l'Euthydème à-la-fois une discussion et un drame, c'est-à-dire la réunion des mérites opposés de Protagoras et du Menon. Nous n'hésitons donc pas à rapporter l'Euthydème à la troisième et dernière manière de Platon. Mais il ne faut pas oublier que les trois manières de ce grand artiste ont entre elles leurs transitions, et que chacune a elle-même ses nuances et ses progrès. Ainsi en mettant l'Euthydème dans la troisième série des dialogues authentiques, nous ne prétendons pas le placer sur la même ligne que le Gorgias, le Phédon, le Banquet ou la République. D'abord la réfutation de la dialectique sophistique n'est pas une pensée de vieillard ; et quant à l'art, si l'analogie de manière est manifeste, l'infériorité de talent ne l'est pas moins. Dans cette combinaison savante du caractère dramatique et du caractère dialectique, qui distingue

l'Euthydème comme tout vrai dialogue de la troisième série, la poésie domine un peu trop peut-être, et semble obscurcir de son éclat la partie philosophique, qui pourrait paraître davantage. Nous nous contenterons donc de placer l'Euthydème au commencement de la troisième période du développement du Platon, parmi les premiers essais où l'artiste et le penseur se donnant enfin la main, cherchent à concilier et à fondre dans le sein d'une unité supérieure les directions exclusives qu'ils avaient suivies jusqu'alors, sans y être encore entièrement parvenus.

Si la philosophie dans l'Euthydème est ou semble inférieure au drame, et si l'argumentation sophistique n'est pas un sujet d'une aussi haute importance que celui de plusieurs autres dialogues de la même période, il ne faut pas en conclure que ce soit un sujet frivole, et que par conséquent,

comme l'a voulu Ast, l'Euthydème soit indigne de Platon. En vérité, si l'Euthydème n'appartient pas à Platon, il lui restera bien peu de dialogues. Premièrement le fond de l'Euthydème est, il est vrai, la réfutation de l'argumentation sophistique ; mais sur ce fond se dessinent beaucoup d'autres discussions qui l'enrichissent et l'agrandissent : par exemple, la question du Protagoras et du Menon, si la vertu peut être enseignée; le souverain bien placé dans la sagesse, parce que sans la sagesse on peut posséder tous les biens, mais sans savoir en faire usage ; toutes les sciences et tous les arts subordonnés aussi à la sagesse ; enfin l'apologie de la philosophie, son indépendance de la mauvaise dialectique et sa suprématie sur la politique et la littérature. Secondement, le sujet propre de l'Euthydème est-il donc sans importance ? Était-il sans importance pour Platon de combattre et de détruire,

sous les noms d'Euthydème et de Dionysodore, les sophistes de son temps, des hommes qui possédaient tous les moyens de séduire dans tous les pays et surtout en Grèce, ce pays classique du sophisme, qui l'encourageait et le soutenait de la même disposition générale qui lui avait donné naissance, des hommes qui captivaient et gouvernaient l'élite de leurs contemporains, et qui, abaissant la philosophie à d'indignes subtilités, la corrompant dans son essence, entraînant les faibles, révoltant les sages, mettaient par là un obstacle à la haute entreprise de Platon, d'appeler à l'étude de la philosophie toutes les âmes saintes et élevées? Dans ce cas, ne fallait-il pas, après des attaques indirectes et d'inutiles escarmouches, en finir avec le sophisme et lui livrer une bataille décisive? Or, toute sa force était dans sa dialectique : c'était donc là qu'il fallait l'at-

taquer ; il fallait, une fois pour toutes, se délivrer des sophistes en leur arrachant leurs armes et en les brisant dans leurs mains ; il fallait faire voir clairement à quoi se réduisait cet art merveilleux, dont le prestige charmait les imaginations grecques, et tout en révoltant le bon sens l'étonnait et l'embarrassait. C'est ce que Platon devait faire une fois et ce qu'il a fait ici radicalement. Et on ne peut nier qu'en cela il n'ait très bien compris sa situation, les besoins de son siècle et de sa nation, et que l'Euthydème ne se rapporte parfaitement au plan général de sa vie et de sa philosophie. Ajoutez qu'en combattant les sophistes, le champ de bataille de Platon n'était pas seulement la Grèce, mais l'humanité tout entière et l'esprit humain lui-même, qui, après tout, est le vrai père du sophisme. En effet l'esprit humain ne peut pas rester toujours dans l'intuition immédiate, l'enthou-

siasme, les croyances spontanées et primitives; il faut qu'il en sorte; il faut qu'il tombe par la force même de sa nature dans l'analyse et le raisonnement : or une fois sur cette pente, il ne s'y arrête guère, il devient aisément sophiste, et porte de lui-même toutes les subtilités et les raffinemens dont les sophistes de la Grèce ont été dans le monde non les inventeurs, mais les plus illustres interprètes. Par là, comme nous l'avons dit ailleurs, Platon sort des limites de l'histoire ; il ne s'adresse plus seulement à son siècle, mais à tous les siècles. Voilà le vrai point de vue sous lequel il faut considérer l'Euthydème. Ce n'est pas moins ici qu'un traité général et complet du sophisme. Au premier coup-d'œil on n'aperçoit dans l'Euthydème que d'aimables folies qui semblent imaginées à plaisir pour fournir une comédie piquante; avec un peu d'étude, dans cette comédie on reconnaît

l'histoire; avec plus d'étude encore dans l'histoire on reconnaît l'humanité, et sous cet amas de sophismes empruntés aux écoles de la Grèce, on parvient à démêler les types généraux et fondamentaux de tous les sophismes possibles. Étudiez aussi l'ordre dans lequel ils sont successivement mis en scène, vous vous apercevrez que cet ordre purement dramatique en apparence renferme un ordre profondément philosophique, et qu'au milieu de ces plaisanteries qui se croisent l'une l'autre, et qui ont l'air d'être amenées là et de s'entrelacer par les seuls hasards de la conversation, règne un enchaînement secret tout aussi rigoureux qu'il eût pu être dans un traité de logique *ex professo :* d'abord les sophismes les plus naturels et les plus faciles à résoudre, puis des sophismes plus savans qui étonnent davantage et demandent une solution plus délicate, ceux-ci qui reposent sur un même

mot tour-à-tour pris dans plusieurs sens différens, ceux-là qui consistent à passer tout-à-coup d'un cas particulier à une proposition générale qui n'en découle pas rigoureusement, pour redescendre ensuite de cette fausse généralité à d'autres cas particuliers en contradiction avec le premier, et successivement ainsi tous les modèles des raisonnemens vicieux. Faites plus, étudiez avec soin, approfondissez les réponses de Socrate aux sophistes : l'habile artiste ne laisse pas un instant paraître le professeur, et il n'y a pas moyen de saisir ici la moindre trace de pédanterie. Cependant il ne s'agit que d'enlever pour ainsi dire l'enveloppe dramatique, pour apercevoir de véritables solutions philosophiques, et l'indication des moyens de découvrir le sophisme, de le forcer de comparaître sous sa véritable face, et de le confondre. Dans Platon et chez les Grecs en général, la philo-

sophie, comme la religion, comme la patrie, comme toutes choses, se présente toujours avec l'aspect de la beauté; l'art domine dans Platon, et le charme de la forme est si grand qu'il voile souvent le fond à des yeux inattentifs ou peu exercés. Dans l'Euthydème, par exemple, l'élément philosophique pourrait être plus explicite; nous le croyons ainsi du moins, nous autres modernes, surtout nous autres Français, chez lesquels domine l'abstraction. Mais Platon était un contemporain de Phidias et de Sophocle. Pour lui, le problème était de présenter tout ce qu'il y avait de plus excellent dans la pensée du genre humain ou dans la sienne propre, à une condition, savoir, de produire sur ses contemporains l'effet de la beauté. Or, il n'y a de beauté, il n'y a de grâce et de vie que dans l'individualité. De là les drames de Platon. Mais sous ces drames est un système; sous ces

formes si individuelles sont des idées, c'est-à-dire des idées générales; car la généralité est tout aussi bien de l'essence des véritables idées que l'individualité est de l'essence des belles formes. Aussi, en charmant son siècle par la beauté, Platon s'adresse à tous les siècles par ses idées. Profondément grecques dans leur vêtement extérieur, une fois dégagées de leur enveloppe historique et rendues à elles-mêmes, ces idées sont immortelles. Voilà comment l'Euthydème, dans ces trois ou quatre dialogues entrelacés les uns dans les autres, comme les actes d'un drame, et sous des bouffonneries dignes d'Aristophane, couvre un traité régulier de logique qui a traversé toute l'antiquité, tout le moyen âge, et qu'on enseigne encore aujourd'hui, sans s'en douter, dans presque toutes les écoles du monde civilisé. En effet, qu'a fait Aristote après Platon? Ce qui lui restait à faire,

ce qu'il y avait de grand et d'original à faire. Il a ôté la forme et s'est approprié les idées, les affaiblissant quelquefois, mais les éclaircissant toujours, les exposant et les développant dans l'ordre didactique caché sous les grâces et le mouvement dramatique des dialogues de Platon. L'ouvrage d'Aristote, intitulé *De la Réfutation des sophismes*, n'est pas autre chose que l'Euthydème réduit en formules générales. Cet ouvrage constitua à-peu-près l'enseignement dialectique de l'antiquité. Des écoles de la Grèce il passa dans celles du moyen âge, où domina Aristote; et malgré la révolution cartésienne, la scolastique péripatéticienne est restée dans la partie logique de tous les systèmes les plus opposés, et règne encore sans contestation d'un bout du monde à l'autre. Il est curieux de retrouver aujourd'hui dans les plus élégans comme dans les plus pédantesques manuels de logique modernes, les

problèmes agités dans les cloîtres du moyen âge, et, il y a deux mille ans, dans les gymnases et les musées d'Alexandrie et d'Athènes; d'y retrouver les mêmes solutions de ces problèmes; que dis-je! les termes mêmes et les exemples sous lesquels on présentait alors les divers sophismes, exemples bizarres et ridicules, dont la fortune a été de traverser les siècles. Or, la plupart de ces exemples sont déjà dans l'Euthydème. C'est que tout ceci a sa racine dans l'esprit humain lui-même, père du mensonge comme de la vérité, qui produit l'erreur et qui la redresse, et qui est engagé tout entier avec toutes ses lois dans les moindres questions de dialectique; c'est que les mots, ces signes de la pensée insignifians en eux-mêmes, une fois attachés à des idées essentielles, les accompagnent dans leur cours, et entrent en partage de leur immortalité.

EUTHYDÈME,

OU

LE DISPUTEUR.

Premiers interlocuteurs.

CRITON, SOCRATE.

Seconds interlocuteurs.

SOCRATE, EUTHYDÈME, DIONYSODORE, CLINIAS, CTÉSIPPE.

CRITON.

Socrate, qui était donc cet homme avec qui tu disputais hier dans le lycée? Je m'approchai tant que je pus pour vous ouïr; mais la presse était si grande autour de vous, qu'il me fut impossible de rien entendre distinctement. Je me haussai sur la pointe des pieds

pour voir, du moins, et il me sembla que celui avec qui tu parlais était un étranger. Qui est-il?

SOCRATE.

Qui veux-tu dire, Criton? car il n'y en avait pas qu'un, ils étaient deux.

CRITON.

Celui dont je demande le nom était assis le troisième à ta droite. Le fils d'Axiochus * était entre vous deux. Il me semble qu'il a bien grandi, et qu'il est à-peu-près de l'âge de mon fils Critobule; mais Critobule ** est délicat, tandis que l'autre est plus formé, beau et de bonne grâce.

SOCRATE.

Celui dont tu me demandes le nom s'appelle Euthydème ***, et celui qui était à ma gauche est son frère Dionysodore ****. Il était aussi de la conversation.

* Clinias, différent de celui de Protagoras. *Voyez* Schneider, *Memorab. Socrat.*, p. 256.

** Xenoph., *Banquet.*

*** Ce ne peut guère être celui dont parle Xénophon, *Memorab. Socrat.*, IV. C'est plus probablement l'Euthydème du *Cratyle*. Voyez aussi Aristote, *de Sophiste. Elench.* 20; et Sext. Empyricus, liv. 7.

**** Xénophon le donne pour un stratégiste.

CRITON.

Je ne connais ni l'un ni l'autre, Socrate.

SOCRATE.

Ce sont de nouveaux sophistes, à ce qu'il paraît.

CRITON.

De quel pays sont-ils, et de quelle science font-ils profession?

SOCRATE.

Originairement ils sont, je crois, de là-bas, de Chios, et ils étaient allés s'établir à Thurium *; mais ils se sont enfuis de là, et rôdent ici autour depuis plusieurs années. Pour ce qui est de leur science, Criton, elle est admirable; ils savent tout. Jusqu'ici j'ignorais encore ce que c'était que des athlètes parfaits; en voilà, grâce à Dieu : ils excellent dans toute espèce d'exercices. Et ils ne sont pas comme les frères Acarnaniens ** qui ne savaient que les exercices du corps : d'abord ils sont supérieurs dans ce genre par une manière de combattre qui assure toujours la victoire; ils savent très

* L'ancienne Sybaris, située entre le Sybaris et le Créthis, détruite par les Crotoniates, rebâtie par une colonie athénienne qui l'appela *Thurium*, de la fontaine *Thuria*. Diod. de Sicile, liv. XII, c. 10; Strabon, liv. VI.

** Il n'est fait mention de ces athlètes nulle part ailleurs.

bien se battre armés de toutes pièces, et l'enseignent à qui les paie; mais, de plus, ils excellent dans les combats judiciaires, et enseignent aussi à plaider ou à composer des plaidoyers. Jusqu'ici leur talent se bornait à ce que je viens de dire, mais maintenant ils sont arrivés à la dernière perfection, et les voilà parvenus dans un nouveau genre de combat à une adresse telle que nul ne saurait leur résister; ils sont devenus des raisonneurs incomparables, et quoi qu'on dise, vrai ou faux, ils réfutent tout également. Aussi, Criton, ai-je résolu de les prendre pour maîtres, car ils promettent de rendre le premier venu aussi habile qu'eux en très peu de temps.

CRITON.

Mais, Socrate, ne crains-tu pas l'âge? n'es-tu pas trop vieux?

SOCRATE.

Point du tout. Et c'est là ce qui m'encourage; je te dirai qu'eux-mêmes étaient déjà avancés en âge quand ils se sont adonnés à cet art de raisonner que je désire tant apprendre; il n'y a pas un an ou deux qu'ils l'ignoraient encore. Tout ce que je crains, c'est que je ne fasse honte à ces étrangers, comme au joueur de luth Con-

nos *, fils de Métrobe, qui me donne encore des leçons de musique. Les enfans, mes compagnons, se moquent de moi, et appellent Connos le pédagogue des vieillards. J'ai peur qu'on ne raille de même ces étrangers, et qu'à cause de cela ils ne veuillent pas de moi. Voilà pourquoi, Criton, j'ai persuadé à quelques vieillards de venir apprendre avec moi la musique de Connos, et je tâcherai également de persuader à d'autres de venir apprendre à raisonner. Et si tu me veux croire, tu viendras aussi. Peut-être ne serait-il pas mal de prendre avec nous tes fils, comme un appât; car je suis sûr que pour les avoir ils consentiront à nous instruire.

CRITON.

Volontiers, Socrate, si tu le désires; mais dis-moi auparavant ce qu'enseignent ces étrangers, afin que je sache ce qu'ils nous apprendront.

SOCRATE.

Je ne te ferai pas attendre, et je ne dirai point que je ne peux le faire faute de les avoir entendus; car je leur ai prêté la plus grande attention, et n'ai rien oublié de tout ce qu'ils ont dit. Je

* Voyez le *Ménexène*, et Cicéron, *Lettres familières*, 9, 22.

vais donc t'en faire un récit fidèle depuis le commencement jusqu'à la fin. Je m'étais assis d'aventure seul où tu me vis, dans l'endroit où l'on quitte ses habits, et déjà je m'étais levé pour sortir, quand le signe divin accoutumé me retint *. Je m'assis donc de nouveau, et peu après Euthydème et Dionysodore entrèrent avec une foule de jeunes gens que je pris pour leurs écoliers. Ils se promenèrent un peu sous le portique couvert; et à peine avaient-ils fait deux ou trois tours, que Clinias entra, celui qui te semble, et avec raison, beaucoup grandi, suivi d'un grand nombre d'amans, et entre autres de Ctésippe, jeune homme de Péanée **, d'un beau naturel, mais un peu emporté, comme on l'est à son âge. Clinias, dès l'entrée, m'ayant vu seul, s'approcha de moi, et, ainsi que tu l'as remarqué, vint s'asseoir à ma droite. Dionysodore et Euthydème, le voyant, s'arrêtèrent; ils tinrent ensemble une espèce de conseil, et de temps en temps jetaient les yeux sur nous, car je les observais avec soin. Enfin ils s'approchèrent et s'assirent, Euthydème auprès du jeune homme, et Dionysodore à ma gauche. Les autres prirent

* Voyez le *Théagès* et l'*Apologie*.

** Dème de la tribu Pandionide.

place comme ils purent. Je les saluai en leur disant que je ne les avais pas vus depuis longtemps; et me tournant du côté de Clinias : Mon cher, voici Euthydème et Dionysodore, qui ne se mêlent point de bagatelles; ils ont une parfaite connaissance de l'art militaire, de tout ce qu'il faut à un bon général pour bien commander une armée, la ranger en bataille et lui faire faire l'exercice; ils t'apprendront aussi à te défendre toi-même devant les tribunaux, si quelqu'un te faisait injure. Euthydème et Dionysodore eurent grand'pitié de m'entendre parler ainsi, et se regardant l'un l'autre, ils se prirent à rire. Euthydème s'adressant à moi : Nous ne nous en soucions plus, Socrate, et ne considérons cela que comme un amusement. Tout étonné, je lui dis : Il faut que votre principal emploi soit bien considérable, puisque de telles choses sont des jeux pour vous; mais, au nom des dieux, apprenez-moi quel est ce bel emploi. — Nous sommes persuadés, Socrate, me dit-il, qu'il n'y a personne qui enseigne la vertu aussi bien et aussi promptement que nous. — Par Jupiter, m'écriai-je, que dites-vous là? et comment avez-vous fait une si heureuse découverte? Je croyais jusqu'ici, comme je le disais tout-à-l'heure, que vous n'excelliez qu'en l'art militaire, et ne vous louais

que par cet endroit : car il me souvient que quand vous vîntes ici la première fois, vous ne faisiez profession que de cette science. Mais si vous possédez encore celle d'apprendre la vertu aux hommes, soyez-moi propices, je vous salue comme des dieux, et vous demande pardon d'avoir parlé de vous comme je l'ai fait. Mais voyez bien, Euthydème et toi, Dionysodore, si ce que vous dites est vrai, et ne trouvez pas étrange que la grandeur de vos promesses me rende un peu incrédule. — Sois bien sûr, Socrate, reprirent-ils, que nous n'avons rien dit qui ne soit vrai. — En ce cas, je vous tiens plus heureux que le grand roi avec sa puissance; mais, dites-moi, avez-vous dessein d'enseigner cette science, ou quelle est votre intention? — Nous ne sommes venus ici que pour l'enseigner à ceux qui voudront l'apprendre. — Je vous réponds que tous ceux qui l'ignorent voudront la connaître, moi d'abord, et Clinias, et Ctésippe, et enfin tous ceux que vous voyez ici. Et je leur montrais les amans de Clinias, qui déjà nous avaient entourés; car il faut te dire que Ctésippe s'était d'abord assis fort au-dessous de Clinias; mais comme Euthydème se penchait en me parlant, il cachait, je crois, à Ctésippe Clinias qui était entre nous deux, et le privait de cette agréable vue, ce qui obli-

gea Ctésippe à se lever et à se placer vis-à-vis de nous pour voir son ami, et entendre en même temps la conversation; aussitôt les autres amans de Clinias et les amis d'Euthydème et de Dionysodore en firent autant et nous environnèrent. Les montrant donc du doigt, j'assurai Euthydème qu'il n'y en avait pas là un seul qui n'eût la volonté de le prendre pour maître. Ctésippe s'y engagea vivement; tous les autres en firent de même, et le prièrent tout d'une voix de leur découvrir le secret de son art. Alors, m'adressant à Euthydème et à Dionysodore : Il faut bien, leur dis-je, satisfaire ces jeunes gens, et je joins mes prières aux leurs. Or il y a beaucoup de choses qui seraient trop longues à expliquer; mais, dites-moi, celui qui est persuadé qu'il doit apprendre la vertu auprès de vous, est-il le seul que vous puissiez rendre vertueux, ou bien pouvez-vous l'enseigner aussi à celui qui n'en est pas persuadé, parce qu'il doute que la vertu puisse s'apprendre? Dites, pouvez-vous aussi prouver, à qui pense ainsi, que la vertu peut être enseignée, et que vous êtes les plus propres à le faire? — Nous le pouvons également, Socrate, répondit Dionysodore. — Il n'y a donc personne au monde, Dionysodore, lui dis-je, qui puisse

mieux que vous mettre sur la voie de la philosophie et de la vertu? — Nous le croyons, Socrate. — Vous nous ferez voir le reste avec le temps, mais présentement je ne vous demande que cela. Persuadez à ce jeune homme qu'il faut se donner tout entier à la philosophie et à l'exercice de la vertu, et vous nous obligerez tous, et moi et tous ceux qui sont ici présens; car il se trouve que nous prenons beaucoup d'intérêt à ce jeune homme, et souhaitons avec passion qu'il devienne aussi bon que possible. Il est fils d'Axiochus, petit-fils de l'ancien Alcibiade *, et cousin germain d'Alcibiade d'aujourd'hui; son nom est Clinias. Il est encore jeune, et nous craignons ce qu'on doit toujours craindre pour un jeune homme, que quelqu'un s'emparant avant nous de son esprit ne lui fasse prendre un mauvais pli et ne le corrompe. Vous ne pouviez donc arriver plus à propos; ainsi, si rien ne s'y oppose, éprouvez Clinias et l'entretenez en notre présence. — Quand j'eus parlé à-peu-près de la sorte, Euthydème me dit d'un air fier et assuré : Rien ne s'y oppose, Socrate, pourvu que ce jeune homme veuille répondre. — Il y

* Cet ancien Alcibiade était le grand-père du célèbre Alcibiade, et eut deux fils, Clinias, père d'Alcibiade et de Clinias; et Axiochus, père du Clinias de l'Euthydème.

est, dis-je, accoutumé ; ses amis sont presque toujours sur ses pas, l'interrogent et causent sans cesse avec lui ; ainsi j'espère qu'il aura bien assez d'assurance pour répondre sans difficulté.

Mais comment pourrai-je, Criton, te raconter ce qui suit ? car ce n'est pas peu de chose que de faire un récit fidèle de cette prodigieuse sagesse ; c'est pourquoi, avant de m'engager dans cette narration, il faut qu'à l'exemple des poètes j'invoque les muses et la déesse Mnémosyne. Euthydème commença ainsi, ce me semble : Clinias, ceux qui apprennent sont-ils savans ou ignorans ? — Le jeune homme, à cette question difficile, rougit, et, tout interdit, jeta les yeux sur moi. Voyant le trouble où il était, je lui dis : Courage, Clinias, dis hardiment ce qu'il t'en semble; c'est peut-être pour ton bien. Cependant Dionysodore, se penchant un peu vers moi, avec un visage riant, me dit tout bas à l'oreille: Socrate, je te le prédis, quoi qu'il réponde, il est pris. Pendant qu'il me parlait ainsi, Clinias avait déjà répondu ; de sorte que je n'eus pas le loisir d'avertir ce jeune homme de prendre garde à ce qu'il dirait. Il répondit que c'était les savans qui apprenaient. — Y a-t-il des hommes que tu appelles des maîtres, ou non ? lui demanda Euthydème. — Clinias répondit que oui. — Les

maîtres ne le sont-ils pas de ceux qui apprennent? Le joueur de luth, le grammairien étaient tes maîtres; toi et les autres garçons, vous étiez leurs disciples. — Il en tomba d'accord. — Mais quand vous appreniez, vous ne saviez pas encore les choses que vous appreniez? — Non, sans doute. — Vous n'étiez donc pas savans quand vous ignoriez ces choses-là? — Il le faut bien. — Puisque vous n'étiez pas savans, vous étiez donc ignorans? — Il est vrai. — Vous donc qui apprenez les choses que vous ne savez pas, vous les apprenez étant ignorans? — Le jeune homme fit signe que oui. — Ce sont donc les ignorans qui apprennent, Clinias, et non pas les savans, comme tu le pensais.

A ces mots, comme un chœur au signal du chef, tous les amis d'Euthydème et de Dionysodore éclatèrent en de grands ris mêlés d'applaudissemens. Le pauvre garçon n'avait pas encore eu le temps de respirer, que Dionysodore, reprenant le discours, lui demanda: Mais, Clinias, quand votre maître récite* quelque chose, qui sont ceux qui apprennent ce qu'il récite?

* Chez les Grecs, les enfans n'apportaient pas de livres à l'école, le maître récitait ce que les enfans devaient apprendre. Wolf., Prolégomènes sur Homère, p. CIII.

sont-ce les savans ou les ignorans ? — Les savans. — Ce sont donc les savans qui apprennent, ce ne sont pas les ignorans. Ainsi tu n'as pas bien répondu à Euthydème.

Aussitôt voilà de nouveaux éclats de rire et de nouveaux applaudissemens de la part des amis d'Euthydème et de Dionysodore, qui admiraient leur sagesse. Nous autres, tout étonnés, nous demeurions dans la silence. Euthydème voyant notre surprise, pour nous donner encore une plus grande idée de sa sagesse, attaque de nouveau le jeune homme et lui demande, donnant à la même chose un autre tour, comme un bon danseur qui tourne deux fois sur la même place : Ceux qui apprennent, apprennent-ils ce qu'ils savent, ou ce qu'ils ne savent pas ? Aussitôt Dionysodore me dit encore à l'oreille : Voilà, Socrate, un autre tour pareil au premier. Par Jupiter, lui répondis-je, cette première question m'a paru merveilleuse! — Toutes nos questions sont de même nature, Socrate, on ne s'en peut démêler. — Et voilà, lui dis-je, ce qui vous donne tant d'autorité parmi vos disciples. Cependant Clinias avait répondu à Euthydème que ceux qui apprenaient, apprenaient ce qu'ils ne savaient pas. Euthydème continua de l'interroger de la même manière qu'auparavant. Sais-tu les

lettres? dit-il — Oui. — Mais les sais-tu toutes? — Toutes. — Quand quelqu'un récite quelque chose, ne récite-t-il pas des lettres? — Assurément. — Il récite donc ce que tu sais, puisque tu sais toutes les lettres? — Il en convint encore. — Et quoi! n'apprends-tu pas ce qu'on te récite, ou bien est-ce celui qui ne sait pas les lettres qui apprend? — Non, c'est moi qui apprends. — Tu apprends donc ce que tu sais, puisque tu sais toutes les lettres? — Il l'avoua. — Tu n'as donc pas bien répondu, ajouta Euthydème.

A peine Euthydème eut-il cessé de parler, que Dionysodore reprenant la balle, la renvoya contre le jeune homme, comme le but où ils visaient. Ah! Clinias, dit-il, Euthydème n'use pas de bonne foi avec toi. Mais, dis-moi, apprendre, n'est-ce pas acquérir la science de la chose qu'on apprend? — Il l'accorda. — Et savoir, est-il autre chose que d'avoir acquis déjà cette science? — Il convint que non. — Ignorer, n'est-ce point n'avoir pas la science? — Il l'avoua. — Qui sont ceux qui acquièrent une chose, ceux qui l'ont, ou bien ceux qui ne l'ont pas? — Ceux qui ne l'ont pas. — Ne m'as-tu pas accordé que les ignorans sont du nombre de ceux qui n'ont pas? — Il fit signe que oui. — Ceux qui apprennent sont donc du nombre de ceux qui acquièrent, et

non pas du nombre de ceux qui ont? — Sans doute. — Ce sont donc, Clinias, les ignorans qui apprennent, et non les savans.

Euthydème se préparait, comme dans la lutte, à porter une troisième atteinte à Clinias; mais voyant le jeune homme accablé de tous ces discours, pour le consoler et l'empêcher de perdre courage, je lui dis: ne t'étonne point, Clinias, de cette manière de discourir, à laquelle tu n'es pas accoutumé. Peut-être ne vois-tu pas le dessein de ces étrangers. Ils font comme les corybantes, quand ils placent sur le trône celui qu'ils veulent initier à leurs mystères; là on commence par des danses et des jeux, comme tu dois le savoir, si jamais tu as été initié. De même ces deux étrangers ne font que danser et badiner autour de toi, pour t'initier après. Imagine-toi donc que ce sont ici les préludes des mystères sophistiques; car premièrement, comme Prodicus l'a ordonné, il faut savoir la propriété des mots, ce que ces étrangers viennent d'enseigner. Tu ignorais qu'apprendre* se dit quand on acquiert une connaissance qu'on n'avait pas auparavant, et aussi quand, apres avoir acquis la connaissance d'une chose, on ré-

* Double sens de μανθάνειν.

fléchit, par le moyen de cette connaissance, sur cette même chose, que ce soit un fait ou une idée. Ordinairement on appelle cela plutôt comprendre qu'apprendre, mais quelquefois on lui donne ce dernier nom. Or, tu ne savais pas, comme ces hommes l'ont fait voir, qu'un même nom s'applique à des qualités contraires, à celui qui sait et qui ne sait pas. Il en est de même dans la seconde question qu'ils t'ont faite, si l'on apprend ce que l'on sait ou ce que l'on ne sait pas: ce ne sont là que des jeux en fait de savoir; et c'est pour cela que j'ai prétendu qu'ils jouaient avec toi. Je dis des jeux, parce que quand on saurait un grand nombre de pareilles choses, quand même on les saurait toutes, on n'en connaîtrait pas mieux la véritable nature des choses. A la vérité l'on pourrait surprendre des gens par ces équivoques, comme ceux qui tendent la jambe pour vous faire tomber, ou qui dérobent votre siège quand vous voulez vous asseoir, et rient de toute leur force dès qu'ils vous voient à terre. Que tout ce qu'ils t'ont dit jusqu'ici, Clinias, passe donc pour un jeu. Le sérieux va venir, et je prendrai moi-même l'initiative en les priant de me tenir la promesse qu'ils m'ont faite. Ils m'ont fait espérer qu'ils m'enseigneraient l'art d'exciter les hommes à la vertu; mais

ils ont trouvé à propos, à ce qu'il paraît, de commencer avec toi par une plaisanterie. A la bonne heure, Euthydème et Dionysodore, vous avez plaisanté jusqu'ici, mais peut-être cela suffit-il. Venez maintenant au fait, et disposez ce jeune homme à l'amour de la vertu et de la sagesse. Auparavant je vous exposerai ma manière de voir à cet égard, et les choses que je desire entendre. Mais ne vous moquez pas de moi si je vous parais ignorant et ridicule; c'est le desir que j'ai de profiter de votre sagesse qui me donne le courage d'improviser devant vous. Encore une fois, vous et vos disciples, ayez la patience de m'écouter sans rire, et toi, fils d'Axiochus, réponds-moi :

Tous les hommes souhaitent-ils d'être heureux? Mais déjà cette demande n'est-elle pas une de ces questions ridicules dont tout-à-l'heure je craignais l'effet? N'est-il pas bien absurde de faire une pareille demande? car qui ne souhaite de vivre heureux? — Il n'y a personne qui ne le souhaite, me répondit Clinias. — Eh bien, lui dis-je, puisque chacun veut être heureux, comment pourrait-il le devenir? Ne sera-ce pas s'il possède beaucoup de biens? ou cette question n'est-elle pas encore plus ridicule que la première? car cela est évident. — Il en tomba d'ac-

cord. — Mais, entre toutes les choses, qu'appelons-nous des biens ? La réponse n'est-elle pas encore facile, et faut-il un homme de tant de mérite pour la deviner ? Tout le monde conviendra, par exemple, que c'est un bien d'être riche. N'est-ce pas? — Assurément, m'a-t-il dit. — La beauté, la santé, et autres semblables perfections du corps, ne sont-elles pas des biens ? — Il en tomba d'accord. — Et la noblesse, la puissance, les honneurs dans sa patrie, il est évident que ce sont des biens? — Il en convint. — Quels sont les biens qui nous restent encore ? être tempérant, juste, vaillant ; qu'en dis-tu ? Crois-tu, Clinias, que nous devons aussi prendre cela pour des biens, ou non ? On pourrait nous le contester ; mais toi, dis, qu'en penses-tu ? — Ce sont des biens, me dit-il. — Soit, lui dis-je, et la sagesse, où la placerons-nous ? parmi les biens ? ou quel est ton avis ? — Parmi les biens. — Vois si nous n'oublions pas quelque bien digne de notre estime. — Il me semble que nous n'en avons point oublié, me dit Clinias. — Me ravisant encore, par Jupiter! m'écriai-je, nous avons failli laisser en arrière le plus grand de tous les biens. — Qui est-il ? demanda Clinias. — C'est, lui dis-je, le don de réussir en toutes choses, que tous les hommes, les plus ignorans

même, reconnaissent pour le premier des biens. — Tu dis vrai, repartit Clinias. — Alors revenant tout-à-coup sur moi-même : Il s'en est peu fallu, dis-je, Clinias, que toi et moi nous n'ayons apprêté à rire à ces étrangers. — Comment ? répliqua Clinias. — Parce que nous avons déjà parlé plus haut du talent de réussir, et que nous en parlons encore. — Qu'est-ce que cela fait ? — Il est ridicule de revenir sur ce qui était déjà dit, et de répéter deux fois la même chose. — Que veux-tu dire ? reprit Clinias. — Le sagesse est le talent de réussir, lui dis-je ; un enfant en conviendrait. Le jeune Clinias était tout étonné, tant il est encore simple et novice. Je m'en aperçus, et lui dis : Ne sais-tu pas, Clinias, que les joueurs de flûte réussissent le mieux à bien jouer de la flûte ? — Oui. — Et dans l'écriture et la lecture des lettres, les grammairiens? — Oui. — Et pour les dangers de la mer, crois-tu qu'il y ait des hommes qui réussissent mieux que les pilotes habiles ? — Non, sans doute. — Si tu allais à la guerre, n'aimerais-tu pas mieux partager les périls et les hasards avec un bon capitaine, qu'avec un mauvais ? — Avec un bon capitaine. — Et si tu étais malade, ne te confierais-tu pas plutôt à un bon médecin qu'à un mauvais ? — Assurément. — C'est-à-dire que tu attendrais un meil-

leur succès d'un bon médecin, que de celui qui ne saurait pas son métier? — Il en convint. — C'est donc toujours la sagesse qui fait que les hommes réussissent; car personne ne sera jamais mal dirigé par la sagesse; avec elle nécessairement on fait bien et on réussit; autrement ce ne serait plus la sagesse. Enfin nous tombâmes d'accord, et je ne sais comment qu'en général la sagesse et le succès vont toujours ensemble. Après que nous fûmes convenus de cela, je lui demandai de nouveau ce qu'il pensait des choses que nous avions accordées d'abord; car nous avons avancé, lui dis-je, que nous serions heureux et contens si nous avions beaucoup de biens. — Il en convint.—Serions-nous heureux par les biens que nous possédons s'ils ne nous servaient à rien, ou s'ils nous servaient à quelque chose? — Il faut qu'ils nous servent à quelque chose. — Mais nous serviraient-ils à quelque chose, si nous nous bornions à les posséder et que nous n'en fissions aucun usage? Par exemple, que nous servirait d'avoir quantité de vivres, sans en manger, et beaucoup à boire sans boire? — A rien du tout, me dit-il. — Et les artisans, s'ils possédaient tout ce qu'il leur faut chacun pour leur métier, et n'en faisaient pas usage, seraient-ils heureux par cette possession? je dis, par cela même

qu'ils possèdent tout ce qu'il faut à un artisan? Supposons, par exemple, qu'un charpentier ait tous les instrumens nécessaires, tout le bois qu'il lui faut, et qu'il ne travaille pas, quel avantage tirera-t-il de cette possession? — Aucun. — Et qu'un homme possède de grandes richesses et tous les biens dont nous avons parlé, sans oser y toucher; la possession seule de tant de biens le rendra-t-elle heureux? — Non, sans doute, Socrate. — Il semble donc que, pour être heureux, ce ne soit pas assez d'être maître de tous ces biens, mais qu'il faut encore en user : autrement la possession ne servira à rien. — Tu dis vrai, Socrate, répondit Clinias. — Et crois-tu, Clinias, que la possession et l'usage des biens suffisent pour rendre heureux? — Je le crois. — Comment! si l'on en fait un bon usage, ou un mauvais? — Si l'on en fait un bon usage, dit Clinias. — Tu as fort bien répondu, lui dis-je, car il serait encore pis de faire un mauvais usage d'une chose, que de n'en pas user. Le premier est un mal, le dernier n'est ni bien ni mal. N'en est-il pas ainsi? — Certainement, dit Clinias. — Y a-t-il autre chose qui apprenne à bien employer le bois que la science du charpentier? — Non, certainement. — Et dans la fabrication des ustensiles, repris-je, c'est encore

la science* qui enseigne la vraie manière de s'y prendre? — Oui. — Dans l'usage des biens, dont nous avons parlé d'abord, des richesses, de la santé et de la beauté, c'est donc aussi la science** qui apprend à bien s'en servir, ou est-ce quelque autre chose? — La science. — Ce n'est donc pas seulement le succès, mais le bon usage, que la science enseigne aux hommes dans tout ce qu'ils possèdent et ce qu'ils font. — Il en convint. — Par Jupiter! peut-on posséder utilement une chose sans lumières et sans sagesse? à quoi sert-il, quand on n'a pas de tête, de posséder et de faire beaucoup de choses; ou d'avoir du bon sens, quand on n'a rien et qu'on ne peut rien faire? fais-y bien attention. En agissant moins, ne ferait-on pas moins de fautes? en faisant moins de fautes, ne s'en trouverait-on pas moins mal? et en se trouvant moins mal, n'en serait-on pas moins malheureux? — Oui, répondit Clinias. — Mais qui agit le moins, le riche ou le pauvre? — Le pauvre. — Le fort ou le faible? — Le faible. — Celui qui a des honneurs ou celui qui n'en a pas? — Celui qui n'en a pas. — Qui agit moins,

* La science relative à cette fabrication.

** La science est ici pour la sagesse; expression employée plus haut, et à laquelle l'auteur va revenir.

l'homme brave et éclairé ou le timide? — Le timide. — Et l'oisif, n'agit-il pas moins que l'actif? — Oui. — Et l'homme lourd moins que l'agile, et celui qui a la vue basse et l'ouïe dure moins que celui qui les a bonnes? — Après que nous fûmes convenus de tout cela, j'ajoutai : En général, Clinias, il paraît que tous les biens que nous avons nommés tels dans le commencement, ne peuvent pas être considérés comme des biens en eux-mêmes; qu'au contraire, s'ils sont au pouvoir de l'ignorance, ils sont pires que les maux contraires, parce qu'ils fournissent plus de moyens d'agir au sot qui les possède; mais ils ne sont préférables que s'ils sont accompagnés de lumières et de sagesse; en eux-mêmes ils ne doivent passer ni pour bons ni pour mauvais. — Il me semble que tu as raison, dit Clinias. — Que conclurons-nous donc de tout ceci? Qu'en général rien n'est bon ni mauvais, excepté deux choses, la sagesse qui est un bien, et l'ignorance un mal. — Clinias l'avoua. — Maintenant, lui dis-je, passons plus avant. Puisque chacun veut être heureux, si pour l'être nous avons vu qu'il faut user des choses et en bien user, et que leur bon emploi et le succès nous viennent de la science, tout homme doit, autant que possible, et de toutes ses forces, chercher à se rendre le

plus sage qu'il pourra; ou ne le doit-il pas? — Oui, me dit-il. — Il faut donc croire qu'il vaut mieux devoir la sagesse que des richesses à son père, à ses tuteurs et à ses amis, quels qu'ils soient, à ceux qui se donnent pour amans, à des étrangers ou à des concitoyens, et employer même pour avoir la sagesse les prières et les supplications; il n'y a même ni honte ni opprobre dans un tel but de descendre à toutes sortes de services et de complaisances, pourvu qu'elles soient honnêtes, envers un amant ou envers tout autre, quand on le fait par un vif desir de la sagesse. N'est-ce pas ton sentiment? — Oui, reprit-il, tu me parais avoir dit la vérité. — Pourvu toutefois, Clinias, que la sagesse se puisse enseigner, et qu'elle ne soit pas un don du hasard et de la fortune; car c'est ce qu'il nous faut encore examiner, et nous n'en sommes pas encore convenus, toi et moi. — Pour moi, Socrate, dit-il, je crois qu'elle peut s'enseigner. — Ravi de cette réponse, je lui dis: Tu as bien fait, ô le meilleur des hommes, de me répondre ainsi, et de m'épargner par là de longues recherches pour savoir si la sagesse se peut apprendre, ou non. Maintenant donc, puisque tu crois qu'elle se peut enseigner et qu'elle seule procure à l'homme le succès et le bonheur,

pourrais-tu n'être pas d'avis qu'il faut la chercher? — et toi-même n'as-tu pas dessein de le faire? — Sans doute, Socrate, me répondit-il, je le ferai autant que je pourrai.

A ces mots, tout satisfait : Voilà, dis-je, Euthydème et Dionysodore, un modèle d'exhortation à la vertu, tel que je le desire à-peu-près, mais grossier peut-être, pénible et diffus. Que l'un de vous deux nous le reproduise avec art; et si vous n'en voulez pas prendre la peine, au moins suppléez à ce qui manque à mon discours en faveur de ce jeune garçon, et dites-lui s'il faut qu'il apprenne toutes les sciences, ou si une seule peut le rendre homme de bien et heureux, et quelle est cette science. Car, comme je vous l'ai déjà dit, nous souhaitons tous ardemment que ce jeune homme devienne un jour bon et sage.

Après avoir parlé de la sorte, Criton, j'écoutais avec recueillement pour entendre de quelle manière ils entameraient la conversation, et comment ils s'y prendraient pour exciter Clinias à l'étude de la vertu et de la sagesse. Dionysodore, le plus âgé des deux, prit le premier la parole; nous jetâmes tous les yeux sur lui comme pour entendre à l'instant un discours merveilleux. En quoi nous ne fûmes pas trom-

pés; car il est vrai, Criton, qu'il nous dit de choses admirables, qui méritent d'être entendues de toi, tant elles étaient capables d'exciter à la vertu! — Dis-moi, Socrate, et vous tous, qui desirez, dites-vous, que ce jeune homme soit vertueux, n'est-ce qu'un jeu de votre part, ou le souhaitez-vous tout de bon et sérieusement? — Il me vint alors dans l'esprit que ces étrangers pourraient bien avoir cru, quand nous les avions priés d'entretenir Clinias, que nous avions plaisanté, et que pour cela ils n'avaient fait aussi que badiner. Je me hâtai donc de répondre qu'assurément c'était tout de bon. — Prends garde, Socrate, reprit Dionysodore, que tu ne nies bientôt ce que tu affirmes présentement. — Je sais bien ce que je dis, répondis-je, et je suis sûr que je ne le ferai pas. — Que dites-vous donc? vous souhaitez qu'il devienne sage? — Cela même. — Et maintenant Clinias est-il sage ou ne l'est-il pas? — Il dit qu'il ne l'est pas encore, car c'est un garçon sans vanité. — Vous voulez donc, reprit-il, qu'il soit sage, et non pas ignorant? — Oui. — Vous voulez donc qu'il devienne ce qu'il n'est pas, et qu'il ne soit pas ce qu'il est? — A ces mots j'étais déjà tout embarrassé. Dionysodore, profitant de mon trouble, reprit aussitôt : Puisque vous voulez que Clinias

ne soit plus ce qu'il est, vous voudriez qu'il ne fût pas vivant? Vraiment voilà de beaux amis et amans qui souhaitent avant tout la mort de celui qui leur est cher!

Là-dessus Ctésippe s'enflamma de colère à cause de ses amours, et dit : Étranger de Thurium, s'il n'était pas trop impoli, je te dirais : Retombe sur ta tête le mensonge que tu fais sciemment en supposant de moi et des autres ce qu'on ne peut pas même dire sans crime, que je souhaite la mort de Clinias! — Ctésippe, lui dit Euthydème, crois-tu qu'il soit possible de mentir? — Oui, par Jupiter! répondit-il, à moins que je ne sois fou. — Mais celui qui ment, dit-il la chose dont il est question, ou ne la dit-il pas? — Il la dit. — S'il la dit, il ne dit rien autre chose que ce qu'il dit. — Il le faut bien. — Ce qu'il dit, n'est-ce pas une certaine chose? — Qui en doute? — Celui qui la dit, dit une chose qui est? — Oui. — Mais celui qui dit ce qui est, dit la vérité : donc si Dionysodore a dit ce qui est, il a parlé vrai et ne vous a point menti. — Oui, Euthydème, répondit Ctésippe; mais qui dit cela ne dit pas ce qui est. — Alors Euthydème : Les choses qui ne sont point ne sont point, n'est-ce pas? — D'accord. — Les choses qui ne sont point ne sont nullement? —

Nullement. — Mais se peut-il qu'un homme agisse vis-à-vis ce qui n'est pas, et qu'il fasse ce qui n'est en aucune manière? — Il ne me paraît pas, répondit Ctésippe. — Mais parler devant le peuple, n'est-ce pas agir? — Oui, certes. — Si c'est agir, c'est faire? — Oui. — Parler, c'est donc agir, c'est donc faire? — Il en convint. — Personne ne dit donc ce qui n'est pas, car il en ferait quelque chose, et tu viens de m'avouer qu'il est impossible de faire ce qui n'est pas. Ainsi, de ton propre aveu, personne ne peut mentir, et si Dionysodore a parlé, il a dit des choses vraies et qui sont effectivement. — Par Jupiter! Euthydème, répondit Ctésippe, Dionysodore a dit peut-être ce qui est, mais il ne l'a pas dit comme il est. — Que dis-tu, Ctésippe? repartit Dionysodore; y a-t-il des gens qui disent les choses comme elles sont? -- Il y en a, répondit Ctésippe, et ce sont les gens de bien, les hommes véridiques. — Mais, reprit Dionysodore, le bien n'est-il pas bien, et le mal n'est-il pas mal? — Il l'avoua. — Et tu soutiens que les hommes honnêtes disent les choses comme elles sont? — Je le prétends. — Les honnêtes gens disent donc mal le mal, puisqu'ils disent les choses comme elles sont? — Par Jupiter! oui, reprit Ctésippe, et surtout ils parlent mal des

malhonnêtes gens : c'est pourquoi, crois-moi, prends garde que tu ne sois de ce nombre, de peur qu'ils ne disent du mal de toi. Car, sache-le bien, les bons parlent mal des méchans. — Et des grands hommes, en parlent-ils grandement, interrompit Euthydème, et des brusques brusquement? — Oui, reprit Ctésippe, et des ridicules ridiculement; et ils disent que leurs discours sont ridicules. — Oh! oh! repartit Dionysodore, tu dis des injures, Ctésippe, tu dis des injures. — Non, par Jupiter! Dionysodore, je t'estime trop; mais je t'avertis en ami, et je tâche de te persuader de ne jamais me dire en face et si rudement que je souhaite la mort des personnes qui me sont très chères.

Comme je vis qu'ils s'échauffaient trop, je me mis à plaisanter Ctésippe, et lui dis : Il me semble, Ctésippe, que nous devons accepter de ces étrangers ce qu'ils nous disent, et ne pas disputer avec eux sur des mots, pourvu qu'ils veuillent nous faire part de leur science; car s'ils savent refondre les hommes, d'un méchant et d'un ignorant faire un homme de bien et un sage, n'importe qu'ils aient eux-mêmes découvert ou qu'ils aient appris d'un autre cette espèce de destruction merveilleuse par laquelle ils font périr le méchant, et mettent à sa place

un homme de bien; s'ils savent cela, et il n'y a point à en douter, puisqu'ils annonçaient tout-à-l'heure qu'ils ont depuis peu trouvé l'art de changer les méchans en gens de bien, accordons-leur ce qu'ils demandent; qu'ils tuent ce jeune homme, pourvu qu'ils en fassent un homme de bien, et qu'ils nous tuent nous-mêmes à ce prix. Si vous avez peur, vous autres jeunes gens, qu'ils fassent l'expérience sur moi comme * sur un Carien; je suis vieux, je courrai volontiers ce danger, et me voilà prêt à m'abandonner à notre Dionysodore, comme à une autre Médée de Colchos **. Qu'il me tue, s'il le veut, qu'il me fasse bouillir, et tout ce qu'il lui plaira, pourvu qu'il me rende vertueux. Alors, Ctésippe : Je suis prêt aussi, Socrate, à m'abandonner à ces étrangers, et, s'il leur plaît, qu'ils m'écorchent même plus qu'ils ne font à présent, à condition qu'ils tirent de ma peau, non pas une outre, comme de la peau de Marsyas ***, mais la vertu.

* Voyez le Lachès. Les Cariens, les Mysiens formaient les esclaves grecs.

** Elle persuada les filles de Pelias de faire bouillir leur père dans une cuve pour le rajeunir. Voyez dans Palephate l'explication de cette fable, *de incred. hist.*, 44.

*** Tout le monde connaît la fable de Marsyas, qui ayant disputé à Apollon le prix de la flûte, fut écorché, et l'on fit de sa peau une outre.

Dionysodore s'imagine que je suis en colère contre lui : point du tout; je ne fais que repousser ce qu'il m'attribue à tort dans ses discours. Il ne faut pas appeler injure, Dionysodore, ce qui n'est que contradiction : injurier est tout autre chose. — Là-dessus, Dionysodore prit la parole, et dit : Tu parles, Ctésippe, comme si c'était quelque chose que contredire. — Assurément, oui, répondit-il; mais toi, Dionysodore, est-ce que tu ne le crois pas? — Tu ne me prouveras jamais que tu aies entendu deux hommes se contredire l'un l'autre. — Soit; mais voyons si Ctésippe ne te le prouvera pas aujourd'hui en contredisant Dionysodore. — T'engages-tu à me rendre raison de cette prétention en me répondant? — Assurément. — Ne peut-on pas parler de toutes choses? — Oui. — Comme elles sont, ou comme elles ne sont pas? — Comme elles sont. — Car, s'il t'en souvient, Ctésippe, nous avons prouvé tout-à-l'heure que personne ne dit ce qui n'est pas; on n'a pas encore entendu dire un rien. — Eh bien, reprit Ctésippe, nous contredisons-nous moins pour cela, toi et moi? — Nous contredirions-nous si nous savions tous deux ce qu'il faut dire d'une chose? ou plutôt ne dirions-nous pas alors tous deux la même chose? — Ctésippe l'a-

voua. — Mais nous contredisons-nous, quand ni l'un ni l'autre nous ne disons point la chose comme elle est, ou n'est-il pas plus vrai qu'alors ni l'un ni l'autre ne parle de la chose? — Ctésippe l'avoua encore. — Mais quand je dis ce qu'une chose est, et que tu dis une autre chose, nous contredisons-nous alors? ou plutôt ne parlé-je pas, moi, de cette chose, tandis que toi, tu n'en parles pas du tout? Et comment celui qui ne parle pas d'une chose pourrait-il contredire celui qui en parle? — A cela, Ctésippe resta muet. Pour moi, étonné de ce que j'entendais : Comment dis-tu cela, Dionysodore? lui demandai-je; j'ai souvent entendu mettre en avant cette proposition, et je l'admire toujours. L'école de Protagoras* et même de plus anciens philosophes s'en servaient ordinairement. Elle m'a toujours semblé merveilleuse, et tout détruire et se détruire elle-même. J'espère que tu m'en apprendras mieux qu'un autre la vraie raison. On ne peut pas dire des choses fausses: c'est là le sens de la proposition, n'est-ce pas? Il faut nécessairement que celui qui parle dise la vérité, ou qu'il ne dise rien du tout? — Dionysodore l'avoua. — Veut-on dire par là qu'il est impossi-

* Voyez le Théétète, t. II.

ble de dire des choses fausses, et qu'il est seulement possible d'en penser? — Non, pas même d'en penser, me dit-il. — Il n'y a donc point d'opinion fausse? — Non, répondit-il. — C'est-à-dire qu'il n'y a point d'ignorance ni d'ignorans; car si on pouvait se tromper, ce serait ignorance. — Assurément, dit-il. — Mais cela ne se peut. — Non, certainement. — Ne parles-tu de la sorte, Dionysodore, que pour parler et nous étonner, ou crois-tu en effet qu'il n'y ait point d'ignorans au monde? — Mais c'est à toi à me prouver le contraire. — Et cela se peut-il, selon ton opinion, et y a-t-il moyen de réfuter, si personne ne se trompe? — Non, dit Euthydème, c'est impossible. — Aussi ne t'ai-je pas demandé, reprit Dionysodore, de réfuter; car comment demander ce qui n'est pas? — O Euthydème! lui dis-je, je ne comprends pas encore à fond toutes ces belles choses; mais je commence cependant à voir jour un peu. Peut-être vais-je te faire une question assez niaise, mais pardonne-la-moi. S'il est impossible de se tromper, ou d'avoir une opinion fausse, ou d'être ignorant, il est aussi impossible de commettre une faute en agissant; car alors celui qui fait quelque chose ne peut se tromper dans ce qu'il fait. N'est-ce pas ainsi que vous l'entendez? — Tout-à-fait, dit-il.

— Voici maintenant cette question un peu niaise que je voulais faire. Si nous ne pouvons nous tromper ni dans nos actions, ni dans nos paroles, ni dans nos pensées, par Jupiter! alors qu'êtes-vous venus enseigner ici? N'avez-vous pas annoncé tout-à-l'heure que vous sauriez enseigner la vertu mieux que personne à tous ceux qui voudraient l'apprendre? — Radotes-tu donc déjà, Socrate, reprit Dionysodore, pour venir répéter ici ce que nous avons dit plus haut? En vérité, y eût-il déjà un an que j'eusse avancé une chose, tu nous la répéterais encore; mais pour ce que nous disons présentement, tu ne saurais qu'en faire. — C'est qu'assurément ce sont des choses très difficiles, lui répondis-je, puisqu'elles sont dites par d'habiles gens. Ce que tu viens de dire en dernier lieu n'est pas moins difficile, et on ne sait qu'en faire; car quand tu me reproches, Dionysodore, que je ne saurais que faire de ce que tu dis, que prétends-tu? N'est-ce pas que je ne peux le réfuter? Réponds-moi; tes paroles, que je ne savais que faire de tes argumens, veulent-elles dire autre chose? — C'est de ce que tu dis là qu'il est difficile de faire quelque chose. Réponds-moi, Socrate. — Avant que tu aies répondu, Dionysodore? — Comment, tu ne veux pas répondre?

— Le premier, cela est-il juste? lui dis-je. — Très juste. — Et par quelle raison? demandai-je. Évidemment, comme tu t'es donné à nous pour un homme merveilleux en l'art de parler, tu sais parfaitement aussi quand il faut répondre et quand il ne le faut pas. Ainsi tu ne me réponds point parce que tu ne trouves pas à propos de répondre maintenant. — C'est badiner, dit-il, et non pas répondre. Fais ce que je te dis, mon ami, et réponds, puisque tu conviens que je suis plus habile que toi. — Il faut donc obéir, c'est une nécessité à ce qu'il paraît; tu es le maître. Interroge donc. — Veux-tu dire que ce qui veut dire quelque chose est animé *, ou bien crois-tu que les choses inanimées veulent dire quelque chose? — Celles-là seulement qui sont animées. — Eh bien, connais-tu des paroles animées? — Par Jupiter, non! — Pourquoi donc demandais-tu tout-à-l'heure ce que mes paroles voulaient dire? — Il n'y a pas d'autre raison si ce n'est que je me suis trompé par ignorance. Peut-être aussi que je ne me suis pas trompé, et que j'ai eu raison d'attribuer de l'intelligence aux paroles. Que t'en semble, me suis-je trompé, ou non? car si je ne me suis pas trompé, tu as beau

* Plaisanterie fondée sur le double sens de νοεῖν.

être habile, tu ne saurais me réfuter ni que faire de mes paroles ; et si je me suis trompé, tu n'as pas non plus bien parlé, puisque tu as soutenu qu'il était impossible de se tromper. Et il n'y pas un an que tu as dit cela. Mais il me semble, ô Dionysodore et Euthydème, que ce discours en reste toujours au même point, et qu'aujourd'hui comme autrefois en détruisant tout il se détruit lui-même. Votre art même, si admirable de subtilité, n'a pu trouver le moyen d'empêcher cela. — Là-dessus Ctésippe s'écria : Nos amis de Thurium, de Chios, où de quelle autre ville il vous plaira, tout ce que vous dites est merveilleux, et il vous coûte peu de rêver éveillés. Craignant qu'ils n'en vinssent aux injures, je tâchai d'apaiser Ctésippe et lui dis : Je te répète, Ctésippe, ce que j'ai déjà dit à Clinias : tu ne connais pas la merveilleuse science de ces étrangers; ils n'ont pas voulu nous l'exposer sérieusement, mais imiter Protée *, le sophiste égyptien, et nous tromper par des prestiges. Imitons donc, de notre côté, Ménélas, et ne leur donnons point de relâche, jusqu'à ce qu'ils nous aient montré le côté sérieux de leur science; car je suis persuadé que nous aurons

* *Odyss.*, liv. IV, v. 417 et suiv.

quelque chose d'admirable à voir quand une fois ils voudront agir sérieusement. Employons donc les prières, les conjurations et les invocations pour qu'ils se découvrent à nous. Mais je veux encore auparavant leur expliquer de quelle manière je les supplie de se montrer à moi ; et pour cela je reprendrai le discours où il a été interrompu et tâcherai d'en exposer le reste de mon mieux. Peut-être parviendrai-je à les toucher, et que, par pitié des efforts que j'ai faits pour arriver au sérieux, ils agiront enfin sérieusement eux-mêmes.

Mais toi, Clinias, rappelle-moi donc où nous en étions demeurés tout-à-l'heure. N'est-ce pas où nous étions enfin tombés d'accord qu'il fallait nous livrer à la philosophie? — Oui, répondit-il. — La philosophie, n'est-ce pas l'acquisition d'une science? — Assurément. — Mais quelle est la science qu'il importe d'acquérir? n'est-ce pas simplement celle qui nous est profitable? — C'est celle-là même. — Or, si nous savions trouver, en parcourant la terre, les lieux où est caché le plus d'or, cette connaissance nous serait-elle profitable? — Peut-être, me dit-il. — Mais nous avions prouvé plus haut, repris-je, qu'il serait inutile que, sans aucun travail et sans creuser la terre, tout se

changeât pour nous en or, et qu'il ne servirait à rien de savoir transformer les pierres en or, si nous ne savions pas aussi en faire usage. T'en souvient-il? — Oui, très bien. — Il paraît donc que de même aucune science ne nous apportera d'utilité, ni l'économie*, ni la médecine, ni toute autre, si tout en sachant faire elle n'apprenait à se servir de ce qu'elle fait. N'est-ce pas? — Il l'avoua. — Celle même qui rendrait immortel sans apprendre à faire usage de l'immortalité, ne nous serait pas fort utile, d'après ce que nous avons établi. — Nous fûmes d'accord là-dessus. — Nous avons donc besoin, mon bel enfant, continuai-je, d'une science qui sache faire et sache user de ce qu'elle a fait. — C'est évident, me dit-il. — Il n'est donc point nécessaire que nous soyons faiseurs de lyre, et que nous apprenions cette science; car ici l'art de faire et l'art d'user sont deux choses distinctes, et l'art de faire une lyre est bien différent de l'art d'en jouer : n'est-il pas vrai? — Il l'affirma. — Nous n'avons pas non plus besoin de l'art de faire des flûtes, car c'est encore la même chose. — Il en convint. — Mais, au nom des dieux, continuai-je, est-ce peut-être

* Χρηματιστική, la science de l'économie, l'art de faire fortune.

l'art de faire des harangues qu'il faut apprendre pour être heureux? — Je ne le crois pas, me répondit Clinias. — Et pourquoi? — Parce que je vois des faiseurs de harangues qui ne savent pas mieux se servir de leurs discours que les faiseurs de lyres de leurs instrumens; et dans ce genre aussi il y a des hommes qui savent employer ce que d'autres ont fait, sans être capables par eux-mêmes de faire une harangue. Il n'est donc pas moins évident que pour les harangues l'art de les faire et l'art de s'en servir sont deux arts différens. — Tu me parais avoir donné une preuve suffisante, repris-je, que l'art de faire des harangues n'est pas celui dont l'acquisition puisse rendre heureux. Je m'imaginais cependant que la science que nous cherchons depuis long-temps serait celle-là; car, pour te dire la vérité, Clinias, toutes les fois que je parle à ces faiseurs de harangues, je les trouve admirables, et leur art me paraît divin et sublime; et cela n'est pas étonnant, puisqu'il fait partie de l'art des enchantemens et ne lui est inférieur que de peu. L'art des enchantemens adoucit la fureur des vipères, des araignées, des scorpions et des autres bêtes, et celles des maladies; l'art des harangues conjure et adoucit les juges, l'assemblée et toute espèce de foule. N'est-

ce pas ton sentiment? — Je n'en ai point d'autre, me répondit-il. — Où nous tournerons-nous donc, et à quel art nous adresser? — Je ne le vois guère. — Attends, je crois l'avoir trouvé. — Quel est-il? reprit Clinias. — L'art militaire, répondis-je, me paraît l'art dont l'acquisition doit nous rendre heureux. — Je ne suis pas de cet avis, moi. — Pourquoi? — Ce n'est qu'une chasse aux hommes. — Eh bien? — Toute chasse, me répondit-il, ne fait que découvrir et poursuivre la proie : quand elle est prise, on n'est pas encore en état de s'en servir; les chasseurs et les pêcheurs la mettent entre les mains des cuisiniers. Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens sont aussi des chasseurs, car ils ne font pas les figures et les nombres, mais ils cherchent ce qui existe déjà; et ne sachant pas se servir de leurs découvertes, les plus sages d'entre eux les donnent aux dialecticiens, afin qu'ils les mettent en usage. — Quoi! Clinias, lui répondis-je, ô le plus beau et le plus sage des enfans, en est-il ainsi? — Certainement, dit-il, et de même les généraux après qu'ils se sont rendus maîtres d'une place ou d'une armée, les abandonnent aux politiques, parce qu'ils ne savent pas comment user de ce qu'ils ont pris; justement comme les chasseurs de cailles abandon-

nent leur proie à ceux qui les nourrissent. Si donc, pour nous rendre heureux, il nous faut un art qui sache user de ce qu'il a fait, ou pris à la chasse, cherchons-en un autre que l'art militaire.

CRITON.

Que dis-tu, Socrate! serait-il possible que ce jeune garçon eût ainsi parlé?

SOCRATE.

Tu en doutes?

CRITON.

Oui, par Jupiter! car s'il a parlé de la sorte, il n'aura plus besoin ni d'Euthydème, ni de tel autre homme que ce soit pour maître.

SOCRATE.

Par Jupiter! est-ce Ctésippe qui a parlé de la sorte, et l'aurais-je oublié?

CRITON.

Eh quoi! Ctésippe?

SOCRATE.

Au moins, suis-je certain que ce ne fut ni Euthydème ni Dionysodore. Ou n'y avait-il pas là quelque esprit supérieur, mon cher Criton, qui prononçât ces paroles? pour les avoir entendues, j'en suis certain.

CRITON.

Oui, par Jupiter! Socrate, il me paraît que

ce devait être un esprit supérieur. Mais après, avez-vous cherché encore une autre science et trouvé enfin celle que vous cherchiez ?

SOCRATE.

Comment, trouvé, mon ami ? Nous ne prêtions pas moins à rire que les enfans qui courent après les alouettes. Quand nous pensions en tenir une, elle nous échappait. Je ne te répéterai pas toutes celles que nous avons examinées ; mais, arrivés à l'art de régner, et considérant s'il était capable de rendre les hommes heureux, nous nous vîmes tombés dans un labyrinthe où, croyant être à la fin, nous étions obligés de retourner sur nos pas, et nous nous retrouvions, comme au commencement de nos recherches, aussi dépourvus que nous l'étions d'abord.

CRITON.

Comment cela, Socrate ?

SOCRATE.

Je vais te le dire. La politique et la science de régner nous parurent la même chose.

CRITON.

Eh bien ?

SOCRATE.

Voyant que l'art militaire et tous les autres se mettent au service de la politique, comme de

la seule science qui sache faire usage des choses, il nous parut évident que c'était celle que nous cherchions, qu'elle était la cause de la prospérité publique, et qu'en un mot, selon le vers d'Eschyle *, elle était seule assise au gouvernail de l'état, dirigeant tout et commandant à tout pour l'utilité commune.

CRITON.

Et n'était-ce pas bien pensé, Socrate?

SOCRATE.

Tu en jugeras toi-même, Criton, si tu as la patience d'entendre ce qui suit. Nous examinâmes à son tour l'affaire de cette manière. Cette science de régner, à qui tout est soumis, fait-elle quelque chose, ou ne fait-elle rien? Nous avouâmes tous qu'elle faisait quelque chose. Et toi, Criton, ne dirais-tu pas de même?

CRITON.

Oui.

SOCRATE.

Que fait-elle donc, à ton sens? Si je te disais : Que produit la médecine dans son domaine? ne me répondrais-tu pas, La santé?

CRITON.

Oui.

* Voyez le second vers des *Sept devant Thèbes*.

SOCRATE.

Et ton art, l'agriculture, dans son domaine, quel ouvrage fait-elle? Ne me répondrais-tu pas qu'elle tire de la terre notre nourriture?

CRITON.

Oui.

SOCRATE.

Et la science de régner, dans son domaine aussi, que produit-elle? peut-être es-tu un peu embarrassé?

CRITON.

J'en conviens, Socrate.

SOCRATE.

Et nous aussi, Criton. Mais tu sais du moins que si c'est la science que nous cherchons, elle doit être utile.

CRITON.

Sans doute.

SOCRATE.

C'est-à-dire qu'il faut qu'elle nous apporte du bien.

CRITON.

Cela est nécessaire, Socrate.

SOCRATE.

Or, nous étions tombés d'accord, Clinias et moi, que le bien n'était autre chose qu'une science.

CRITON.

C'est ce que tu m'as dit.

SOCRATE.

Et nous avions trouvé que toutes ces choses qu'on pourrait regarder comme l'ouvrage de la politique, telles que la richesse, la liberté, la paix des citoyens, n'étaient ni bonnes ni mauvaises ; mais que la politique devait nous instruire et nous rendre sages, pour être cette science que nous cherchons et qui doit nous être utile et nous rendre heureux.

CRITON.

En effet : du moins tu m'as raconté tout-à-l'heure que vous en étiez convenus.

SOCRATE.

Mais la science de régner rend-elle les hommes sages et bons ?

CRITON.

Qui l'empêcherait, Socrate ?

SOCRATE.

Mais les rend-elle tous bons et en toutes choses? leur apprend-elle toute science, celle du corroyeur, du charpentier, et les autres?

CRITON.

Je ne crois pas, Socrate.

SOCRATE.

Mais quelle science nous apporte-t-elle enfin,

et à quoi nous profite-t-elle? Il ne faut pas qu'elle ne sache faire que des choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises; elle ne doit nous apprendre d'autre science qu'elle-même; disons donc quelle elle est, et à quoi elle est bonne. Dirons-nous, Criton, que c'est une science avec laquelle nous pouvons rendre les autres bons?

CRITON.

Je le veux bien.

SOCRATE.

Mais à quoi seront-ils bons, et à quoi utiles? Dirons-nous encore qu'ils en formeront d'autres semblables à eux, et ceux-là d'autres encore? Mais nous ne verrons jamais en quoi ils sont bons, puisque nous ne comptons pas tout ce qu'on regarde comme l'ouvrage de la politique. Il nous arrive donc, comme on dit, de rabâcher toujours la même chose, et, comme je disais tout-à-l'heure, nous sommes encore aussi éloignés, et même plus que jamais, de trouver cette science qui rend les hommes heureux.

CRITON.

Par Jupiter! Socrate, vous étiez là dans un grand embarras.

SOCRATE.

Aussi, Criton, nous voyant tombés dans cet embarras, j'invoquai les étrangers comme les

dioscures*, et les priai de toute la force de ma voix de venir à notre secours, de dissiper cette tempête, de prendre enfin la chose au sérieux, et de nous enseigner sérieusement cette science dont nous avons besoin pour passer heureusement le reste de notre vie.

CRITON.

Eh bien, Euthydème daigna-t-il vous montrer quelque chose?

SOCRATE.

Comment, s'il nous l'a montré! vraiment oui, et il commença son discours d'un ton superbe:

Veux-tu, Socrate, me dit-il, que je t'enseigne cette science dont la recherche vous donne tant d'embarras, ou que je te montre que tu la possèdes déjà? — O bienheureux Euthydème! lui dis-je, cela dépend-il de toi? — Absolument, répondit-il. — Par Jupiter! fais-moi donc voir que je la possède; car cela me sera bien plus commode que de l'apprendre à l'âge où je suis. — Réponds-moi donc, me dit-il: Y a-t-il quelque chose que tu saches? — Oui, et beaucoup de choses, mais de peu de conséquence. — Cela suffit. Crois-tu qu'entre les choses qui sont, il y en ait quelqu'une qui ne soit pas ce qu'elle est? —

* Castor et Pollux, fils de Jupiter, dieux des navigateurs.

Par Jupiter ! cela ne se peut. — Ne dis-tu pas, continua-t-il, que tu sais quelque chose? — Oui. — N'es-tu pas savant si tu sais ? — Je suis savant de ce que je sais. — Cela n'importe, me dit-il. Si tu es savant, ne faut-il pas que tu saches tout ? — Non, par Jupiter ! lui dis-je, puisque j'ignore bien d'autres choses. — Mais si tu ignores quelque chose, tu es donc ignorant ? — De ce que j'ignore, mon cher. — Tu n'en es pas moins ignorant, dit-il ; et tout-à-l'heure tu assurais que tu étais savant ; ainsi tu es ce que tu es, et en même temps tu ne l'es pas. — Soit, Euthydème, lui répondis-je, car, comme on dit, tu parles d'or ; mais comment possédé-je cette science que nous cherchons ? N'est-ce pas à cause qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas ? de sorte que si je sais une chose, il faut que je sache tout, parce que je ne saurais être savant et ignorant à-la-fois, et que si je sais tout, il faut que je possède aussi cette science ? N'est-ce pas ainsi que vous raisonnez, et est-ce là le fin de votre art ? — Tu te réfutes toi-même, Socrate, répondit-il. — Mais, Euthydème, repris-je, la même chose ne t'est-elle pas arrivée ? Pour moi, je n'aurais jamais envie de me plaindre d'une aventure qui me sera commune avec toi et ce cher Dionysodore. Dis-moi donc, n'y a-t-il

pas des choses que vous savez, et d'autres que vous ne savez pas? — Point de tout, me répondit Dionysodore. — Comment! repartis-je, vous ne savez donc rien? — Si fait. — Vous savez donc tout, puisque vous savez quelque chose? — Oui, tout, répondit-il, et toi aussi, tu sais tout, si tu sais, ne serait-ce qu'une seule chose. — O Jupiter! quelle merveille m'écriai-je, et quel bien précieux nous est révélé! Mais les autres hommes savent-ils aussi tout, ou ne savent-ils rien? — Il est impossible, répondit-il, qu'ils sachent une chose et qu'ils en ignorent une autre, qu'ils soient savans et ignorans tout à-la-fois. — Mais que dirons-nous donc? demandai-je. — Nous dirons, répondit-il, que tous les hommes savent tout, dès qu'ils savent une seule chose. — Grands dieux! Dionysodore, je vois bien que vous parlez enfin sérieusement, et que mes prières ont été entendues. Vraiment se peut-il que vous sachiez tout? par exemple, l'art du charpentier et du tanneur? — Oui, me dit-il. — Seriez-vous aussi cordonniers? — Par Jupiter! oui, et savetiers aussi. — Vous n'ignorez donc pas non plus le nombre des astres et des grains de sable? — Non, me dit-il; crois-tu que nous ne le soutenions pas?

Ctésippe prenant là-dessus la parole : O Dio-

nysodore, dit-il, fais-moi voir par quelque expérience que vous dites la vérité. — Quelle expérience demandes-tu? répliqua-t-il. — Sais-tu combien Euthydème a de dents, et Euthydème, combien tu en as? — Ne te suffit-il pas, répondit-il, d'avoir entendu que nous savons tout? — Point de tout; mais répondez cette seule fois pour nous prouver que vous dites la vérité; et si vous dites précisément l'un et l'autre combien vous avez de dents, et que le nombre soit juste, car nous les compterons, nous vous croirons pour tout le reste. — Eux, soupçonnant que Ctésippe se moquait, ne lui répondaient, à tout ce qu'il leur demandait, que généralement, disant qu'ils savaient tout. Pour Ctésippe, il se donnait beau jeu, et il n'y avait rien qu'il ne demandât, même les choses les plus ridicules. A quoi ils persistaient à répondre intrépidement qu'ils savaient tout, comme les sangliers qui s'enferrent eux-mêmes dans l'épieu; de sorte que mon incrédulité me poussa enfin à demander moi-même à Euthydème si Dionysodore savait aussi danser. — Euthydème m'assura que oui. — Mais sauterait-il sur des épées nues, la tête en bas? saurait-il faire la roue à son âge? pousse-t-il l'habileté jusque-là? — Il n'y a rien qu'il ignore, répondit-il. — Mais n'est-ce que depuis

peu que vous savez tout, ou si vous le savez de tout temps? — De tout temps, répondit-il. — Quoi! dès votre plus tendre enfance, et aussitôt que vous êtes nés, vous saviez tout? — Tout, répondirent-ils l'un et l'autre.

Cela nous parut tout-à-fait incroyable. Alors Euthydème, s'adressant à moi: Tu ne nous crois pas, dit-il, Socrate? — Je ne crois qu'une chose, c'est que vous êtes fort habiles. — Si tu veux me répondre, dit-il, je te ferai avouer à toi-même ces admirables choses. — Oh! répondis-je, je serai bien aise d'en être convaincu; car jusqu'ici j'ignorais ma science, et si tu me fais voir que je sais tout et que je l'ai toujours su, quel bonheur plus grand pourrait m'arriver dans cette vie? — Réponds-moi donc. — Interroge; je répondrai. — Eh bien, Socrate, es-tu savant en quelque chose, ou en rien du tout? — En quelque chose. — Et est-ce par ce qui fait que tu es savant, que tu sais, ou par quelque autre chose? — Par ce qui fait que je suis savant, car tu veux parler de mon âme, n'est-ce pas? — N'as-tu pas honte, Socrate, d'interroger quand on t'interroge? — Soit, répliquai-je; mais que veux-tu que je fasse? Je ferai tout ce que tu voudras; quoique je ne sache pas ce que tu me demandes, tu exiges que je réponde et que je

n'interroge jamais. — Mais tu entends quelque chose à ce que je demande? — Oui. — Réponds donc à ce que tu entends. — Mais, lui dis-je, si en m'interrogeant tu as une chose dans l'esprit, et que j'en entende une autre, et que je réponde à ce que j'entends, seras-tu satisfait de réponses étrangères à la question? — Cela me suffira, dit-il; mais non pas à toi, à ce qu'il paraît. — Je ne répondrai donc point, par Jupiter, m'écriai-je, que je ne sache ce que l'on me demande. — Tu ne réponds pas à ce que tu entends, car tu ne dis que des sottises, et tu fais le niais mal-à-propos. — Je vis alors qu'il était irrité contre moi pour avoir démêlé les mots dans lesquels il voulait m'envelopper. Il me souvint aussitôt de Connos, qui se fâche toujours quand je ne lui obéis pas, et finit par me laisser là comme un homme indocile. Étant donc résolu de fréquenter ces étrangers, je crus que je devais leur obéir, de peur qu'ils ne me repoussassent comme un entêté, et je dis à Euthydème: Eh bien, si tu le trouves bon de la sorte, faisons ce qu'il te plaira; tu connais mieux que moi les lois de la dispute, car tu y es maître, et moi j'y suis entierement neuf. Reprends donc tes interrogations dès le commencement. — Réponds-moi, dit-il, ce que tu sais, le sais-tu par le moyen de quel-

que chose ou de rien? — Oui, répondis-je, par le moyen de mon âme. — Encore! dit-il, il répond plus qu'on ne lui demande; je ne demande pas par quoi tu sais, mais si tu sais par quelque chose. — C'est encore mon ignorance, repris-je, qui m'a fait répondre plus qu'il ne fallait; mais pardonne, dès à présent je vais répondre tout simplement. Ce que je sais, je le sais toujours par le moyen de quelque chose. — Est-ce toujours par le même moyen, continua-t-il, ou tantôt par l'un tantôt par l'autre? — Toujours, lui répondis-je par le même moyen, quand je sais. — Ne cesseras-tu jamais d'ajouter? s'écria-t-il. — Mais, lui dis-je, c'est de peur que ce *toujours* ne nous trompe. — Non pas nous, dit-il, mais toi peut-être. Réponds: est-ce toujours par le même moyen que tu sais? — Toujours, répondis-je, puisqu'il faut ôter ce *quand*. — C'est donc toujours par ce moyen que tu sais. Et comme tu sais toujours, sais-tu une chose par ce moyen par lequel tu sais, et une autre par un autre; ou bien sais-tu toutes les choses par ce moyen? — C'est par ce moyen que je sais toutes les choses que je sais, répondis-je. — Le voilà encore retombé dans la même faute! — Eh bien, je retire ce: *ce que je sais*. — Il ne s'agit pas de rien retirer, ce n'est pas ce que je demande. Mais ré-

ponds-moi : pourrais-tu savoir toutes les choses, si tu ne savais pas tout ? — Impossible, répondis-je. — Alors il me dit : Ajoute maintenant ce qu'il te plaira, tu m'as avoué que tu savais tout. — En effet, lui dis-je, s'il ne faut tenir aucun compte de ce *que je sais*, il paraît que je sais tout. — Or, tu as aussi avoué que tu sais toujours par le moyen par lequel tu sais, soit quand tu sais, soit de quelque autre manière que tu le voudras prendre ; tu as donc avoué que tu sais toujours et que tu sais tout. Il est donc évident que tu savais étant enfant, quand tu es né, et quand tu fus engendré ; même avant que de naître et avant la naissance du monde, tu as su toutes choses, puisque tu sais toujours ; et, par Jupiter, tu sauras toujours et toutes choses, si je le veux. — Incomparable Euthydème, lui dis-je, veuille-le, je t'en prie, si toutefois tu dis la vérité. Mais je crains que tu n'en aies pas la force, à moins que ton frère Dionysodore n'y consente, aussi bien que toi ; mais s'il le faisait, cela pourrait être. Dites-moi, cependant (car d'ailleurs je ne saurais vous contester que je ne sache tout, à vous qui êtes d'une sagesse plus qu'humaine ; il faut le croire puisque c'est vous qui le dites), dis-moi, Euthydème, comment je peux prétendre que je sais que les gens de bien

sont injustes ; sais-je cela, on ne le sais-je pas? — Tu le sais. — Quoi? — Que les gens de bien ne sont pas injustes. — Assurément, lui dis-je, et depuis long-temps ; mais ce n'est pas là ce que je demande, mais où j'ai appris que les gens de bien sont injustes. — Nulle part, dit Dionysodore. — Je ne le sais donc pas? repartis-je. — Là-dessus Euthydème : Tu nous gâtes l'affaire, dit-il à Dionysodore ; maintenant il paraîtra ne pas savoir, et par là savant et ignorant à-la-fois. Dionysodore rougit. — Et moi : Mais Euthydème, lui dis-je, qu'en dis-tu, toi? Ton frère qui sait tout, te paraît-il avoir mal répondu? Ici Dionysodore prenant vite la parole : Moi, dit-il, le frère d'Euthydème? — Laissons cela, mon ami, lui dis-je, jusqu'à ce qu'Euthydème m'ait fait voir que je sais que les gens de bien sont injustes, et ne m'envie pas cette belle vérité. — Tu fuis, Socrate, et ne veux pas répondre, dit alors Dionysodore. — N'ai-je pas raison de fuir? m'écriai-je ; je suis plus faible que chacun de vous, comment ne m'enfuirais-je pas devant tous les deux? Je ne suis pas si fort qu'Hercule, qui n'eût pas été lui-même en état de combattre à-la-fois l'hydre, ce sophiste qui présentait toujours plusieurs têtes nouvelles à chacune qu'on lui coupait ; et Cancer, cet autre sophiste, venu de la mer, et débarqué,

je crois, tout récemment, qui attaquant Hercule par la gauche, et le poussant vivement, le força d'appeler à son secours son neveu Iolas; et celui-ci lui arriva bien à propos. Mais si Patrocle, mon Iolas, arrivait, les choses n'en iraient que plus mal*.— Réponds-moi, dit Dionysodore, puisque c'est toi qui mets le discours là-dessus: Iolas était-il plutôt neveu d'Hercule que le tien? — Je vois bien, Dionysodore, que le meilleur parti est de te répondre, autrement tu ne mettrais jamais fin à tes interrogations, quoique je sache bien que c'est par jalousie que tu veux m'empêcher d'apprendre d'Euthydème le secret qu'il allait me dire. — Réponds donc, me dit-il. — Oui, je réponds qu'Iolas était neveu d'Hercule, et qu'il n'est pas du tout le mien, à ce qu'il me semble, car mon frère Patrocle n'était pas son père. C'était, il est vrai, un nom à-peu-près semblable, Iphiclès**, frère d'Hercule. — Patrocle est

* Sur le combat d'Hercule et d'Iolas, contre l'hydre et le Cancer. *Voyez* Palephate, *De Incred.*; et Apollodore, II, 5. 2. — Patrocle est un frère peu connu de Socrate. Il n'en est pas question ailleurs dans l'antiquité, à moins qu'avec Hemsterhuis ou ne veuille le voir dans le sculpteur cité dans le *Songe de Lucien*, t. I, p. 195.

** En grec *Patroclès* et *Iphiclès*. Cette allusion à la ressemblance de désinence est intraduisible en français.

donc ton frère ? — Oui, frère de mère, et non de père. -- Il est donc ton frère, et il ne l'est pas? — Il est vrai, il n'est pas mon frère de père, car son père s'appelait Chérédème, et le mien Sophronisque. — Mais Chérédème était père, et Sophronisque aussi ? — Sans doute, Chérédème était père de Patrocle, et Sophronisque était le mien. — Chérédème était donc autre que père? — Oui, répondis-je, autre que mon père. — Était-il père, étant autre que père, ou es-tu la même chose qu'une pierre ? — Je crains bien que je ne paraisse tel entre tes mains ; il me semble pourtant que je ne le suis pas. — Tu es donc autre chose qu'une pierre? — Oui, autre chose. — Si tu es autre chose qu'une pierre tu n'es donc pas une pierre? et si tu es autre chose que de l'or, tu n'es pas de l'or ? — Assurément. – De même Chérédème ne sera pas père, puisqu'il était autre chose que père. — Il paraît, lui dis-je, qu'il n'est pas père. — Et si Chérédème est père, ajouta Euthydème, Sophronisque à son tour étant autre chose que père, n'est pas père; de sorte que tu n'as pas de père, Socrate. — Ctésippe intervint et dit : Mais la même chose n'arrive-t-elle pas à votre père ? n'est-il pas autre que mon père? — Il s'en faut bien, répondit Euthydème. — Était-il le même?

— Le même. — Je n'y pourrais consentir. Mais dis-moi, Euthydème, est-il seulement mon père, ou l'est-il aussi des autres hommes? — Aussi des autres, répondit-il. Voudrais-tu qu'un même homme fût père et ne le fût pas? — Je l'aurais cru, dit Ctésippe. — Que l'or ne fût pas de l'or, qu'un homme ne fût pas un homme? — Prends garde, Euthydème; tu ne mêles pas, comme on dit, le lin avec le lin*; certes, tu m'apprends là une chose admirable, que ton père est père de tous les hommes. — Il l'est toutefois. — Mais, dit Ctésippe, n'est-il père que des hommes, ou l'est-il aussi des chevaux et de tous les autres animaux? — Il l'est aussi de tous les autres animaux. — Et ta mère, est-elle aussi la mère de tous les autres animaux? — Elle l'est aussi. — Ta mère est donc la mère de tous les cancres marins? — Et la tienne aussi. — Tu es donc le frère des goujons, des petits chiens et des petits cochons? — Et toi aussi. — De plus, tu as pour père un chien? — Et toi aussi. — Là-dessus Dionysodore : Si tu veux me répondre, Ctésippe, je te le ferai avouer aussitôt. Dis-moi, as-tu un chien? — Oui, répondit Ctésippe, et fort méchant. — A-t-il des petits? —

* Proverbe : dire des choses qui ne vont pas ensemble, des choses absurdes.

Oui, et qui sont aussi méchans que lui. — N'est-ce pas le chien qui est leur père? — Oui, je l'ai vu de mes propres yeux, lorsqu'il couvrit la chienne. — Ce chien n'est-il pas à toi? — Oui. — Le chien est père, et à toi, il est donc ton père : ainsi te voilà frère de ses petits. — Dionysodore se hâtant de poursuivre, de peur d'être devancé par Ctésippe, lui dit : Réponds-moi encore deux mots : bats-tu ce chien? — Ctésippe lui repartit en riant : Oui, par les dieux, je le bats, et voudrais bien te pouvoir battre aussi. — Tu bats donc ton père? — Ces coups de bâton, dit Ctésippe, conviendraient bien mieux à votre père, pour avoir mis au monde des enfans si sages. Mais, Euthydème, votre père, qui est aussi celui des petits chiens, a sans doute tiré de grands biens de votre merveilleuse sagesse. — Il n'a pas besoin de beaucoup de biens, Ctésippe, ni toi non plus. — Et toi de même, Euthydème? — Comme tous les autres hommes. Dis-moi, Ctésippe, ne crois-tu pas que ce soit un bien à un malade que de prendre une potion quand il en a besoin, ou non? ou à un homme qui va au combat, de porter des armes? — Je l'accorde, et pourtant je m'attends que tu en vas tirer de belles conséquences! — Tu vas en juger; mais cependant réponds-moi. Puisque tu avoues qu'il

est bon à un malade de prendre une potion quand il en a besoin, il doit en boire autant que possible, et s'en trouverait à merveille si on lui broyait toute une charretée d'ellébore pour la lui faire prendre. — Sans nul doute, Euthydème, pourvu que le malade fût aussi grand que la statue de Delphes. — Et s'il est bon, continua Euthydème, de s'armer dans la guerre, ne faut-il pas avoir le plus possible de javelots et de boucliers, puisque c'est un bien? — J'en suis persuadé, dit Ctésippe; mais toi, Euthydème, tu ne le crois pas, et tu ne prends qu'un seul bouclier et un seul javelot? — Oui, dit il. — Armerais-tu ainsi Géryon et Briarée? Vraiment. Euthydème, je t'avais cru plus d'expérience ainsi qu'à ton compagnon, puisque vous êtes maîtres d'armes.

Euthydème se tut, mais Dionysodore interrogea Ctésippe sur ce qu'il avait répondu à la question antérieure. Te semble-t-il que ce soit un bien que d'avoir de l'or? — Sans doute, répondit Ctésippe, et beaucoup. — Et n'es-tu pas persuadé qu'il faut avoir toujours et partout les bonnes choses? — Oui, et très fort. — Or tu avoues que l'or est un bien? — Oui, je l'ai avoué. — Il faut donc l'avoir toujours et partout, et surtout avec soi? Ainsi celui-là serait le plus heureux qui aurait trois talens d'or dans

le ventre, un talent dans la tête, et un statère d'or dans chaque œil. — On dit en effet, Euthydème, reprit Ctésippe, que parmi les Scythes, ceux-là sont estimés les plus riches et même les plus gens de bien qui ont le plus d'or dans leurs crânes * pour parler comme toi, qui disais tout-à-l'heure que le chien était mon père; ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'ils boivent dans leurs crânes dorés, qu'ils voient dedans, et tiennent leurs fronts dans leurs mains. — Euthydème reprenant la parole : Un Scythe ou un autre homme, Ctésippe, voit-il ce qu'il peut voir, ou ce qu'il ne peut pas voir? — Il voit ce qu'il peut voir. — Et toi aussi, Ctésippe? — Et moi de même. — Ne vois-tu pas nos habits? — Oui. — Ils sont donc en vue, et ils ont de la vue **? — A merveille! dit Ctésippe. — Et quoi? demanda Euthydème. — Rien. Tu

* Euthydème avait dit : Le chien, père de ton chien, est à toi, c'est un père à toi, donc il est ton père. De même ici Ctésippe, pour se moquer d'Euthydème, dit que les Scythes mettent de l'or dans les têtes de leurs amis ou parens ou même ennemis qu'ils possèdent, qui sont à eux, c'est-à-dire dans leurs têtes. — Sur cette coutume des Scythes, voyez Hérodote, liv. IV.

** Le texte : δυνατα ὁρᾶν. Ils peuvent voir et on peut les voir.

es pourtant, je pense, assez bon pour croire qu'ils ne voient pas? Mais en vérité, Euthydème, on dirait que tu rêves tout éveillé, et s'il est possible de parler sans rien dire, tu en es bien capable. Là-dessus Dionysodore demanda à Ctésippe : Il est donc impossible de parler quand on ne dit rien? — Impossible. — Et de se taire quand on parle? — Moins possible encore. — Quand tu dis une pierre, du fer, du bois, ne dis-tu pas ce qui se tait? — Je ne dis pas cela du fer, répondit Ctésippe; quand, en passant dans une forge, je dis du fer, si on le heurte, je dis une chose qui retentit et qui crie. Ainsi cette fois, pour être trop sage, tu n'as pas vu que tu ne disais rien; mais prouvez-moi maintenant le reste, que l'on peut se taire et parler à-la-fois.

Ctésippe me parut alors rassembler toutes ses forces pour plaire à son jeune ami.

Euthydème commença : Quand tu te tais, ne tais-tu pas toutes choses? — Oui. — Tu tais donc aussi les choses qui parlent, car les choses qui parlent sont du nombre de toutes les choses? — Mais, repartit Ctésippe, toutes les choses se taisent-elles? — Non certainement, dit Euthydème. — Elles parlent donc toutes, mon cher ami? — Celles qui parlent. — Ce n'est pas ce que

je demande, dit Ctésippe; mais si toutes les choses se taisent ou si elles parlent? — Ni l'un, ni l'autre, et tous les deux ensemble, repartit Dionysodore, se mêlant de la dispute. Et je suis sûr que tu ne sauras qu'opposer à cette réponse. — Ctésippe, selon sa coutume, fit un grand éclat de rire. O Euthydème, s'écria-t-il, ton frère prête le flanc à une double réfutation, il est perdu et battu de tous côtés. — Clinias, prenant plaisir à ce discours, sourit à Ctésippe, qui, se redressant, en parut dix fois plus grand. Pour moi, je crois que l'adroit Ctésippe avait appris leur secret à force de les entendre eux-mêmes, puisqu'ils n'ont pas sur terre leurs pareils en ce genre. Là-dessus je m'adressai à Clinias et lui dis : Pourquoi ris-tu en des choses si sérieuses et si belles? Aussitôt Dionysodore : As-tu vu, Socrate, me dit-il, quelque belle chose? — Oui, lui répondis-je, et plusieurs. — Étaient-elles autres que le beau, ajouta-t-il, ou si ce n'était que la même chose? — J'étais tout embarrassé à cette question, et je me crus justement puni pour m'être avisé de dire un mot. Je répondis cependant : Elles sont autres que le beau même, mais avec chacune d'elles se trouve une certaine beauté. — Tu serais donc bœuf, si un bœuf se trouvait avec toi, et es-tu Dionysodore, parce que je me

trouve avec toi? — De grâce, pas de pareille impiété, lui dis-je. — Mais comment, dit-il, ce qui est autre se trouvant avec un autre, ce qui est autre serait-il autre? — En doutes-tu? lui dis-je, me hasardant à imiter la sagesse de ces étrangers que je désirais tant acquérir. — Pourquoi moi, et le reste des hommes, me répondit Dionysodore, ne douterions-nous pas d'une chose qui n'est point? — Que dis-tu, Dionysodore? le beau n'est-il pas beau, et le laid n'est-il pas laid? — Oui, si je le veux. — Mais ne le veux-tu pas? — Oui, je le veux. — Ainsi le même n'est-il pas le même, et ce qui est autre n'est-il pas autre? car assurément ce qui est autre n'est pas le même. Pour moi je n'eusse pas soupçonné un enfant de douter que ce qui est autre ne soit autre. Mais, Dionysodore, je vois bien que tu as passé là-dessus à dessein, puisque dans le reste vous n'avez manqué à rien de ce qu'il faut à un bon discours, comme de bons ouvriers font tout ce qui convient à leur métier. — Sais-tu, me dit-il, ce qu'il convient de faire à chaque artisan? d'abord à qui convient-il de forger? — Je le sais, au forgeron. — A qui de pétrir la terre? — Au potier. — A qui convient-il d'égorger, d'écorcher, de faire bouillir et rôtir la chair après l'avoir coupée en morceaux? — Au cuisinier. —

Et celui qui fait ce qui convient fait bien? — Fort bien. — Tuer, écorcher, as-tu dit, convient au cuisinier? Ne l'as-tu pas accordé? — Hélas! oui, mais pardonne-moi. — Il est donc évident que celui qui égorgera, qui écorchera le cuisinier pour le faire bouillir et rôtir ensuite, fait ce qui convient; de même celui qui frappera sur le forgeron et qui pétrira le potier. — O Neptune! m'écriai-je, maintenant tu es arrivé au comble de la sagesse. Ne pourrai-je jamais y arriver et l'acquérir pour moi-même? — Mais quand tu l'aurais acquise, Socrate, la connaîtrais-tu? — Si tu le trouves bon, je pense que oui. — Tu crois donc, continua-t-il, connaître ce qui est à toi? — Assurément, pourvu que tu ne dises pas autre chose; car tout dépend de vous deux, à commencer par toi et à finir par Euthydème. — Crois-tu que les choses dont tu es le maître, dont tu peux user comme il te plaît, soient à toi? Crois-tu, par exemple, que les bœufs et les brebis que tu peux donner, vendre, sacrifier à celui des dieux que tu voudras, soient à toi, et que les choses dont tu ne peux disposer de la sorte ne t'appartiennent pas? — Moi, qui me doutais bien que ces demandes allaient produire quelque magnifique artifice, pour l'entendre aussitôt que possible,

je me hâtai de lui répondre que je croyais que les premières étaient seules à moi. — N'appelles-tu pas animal ce qui a une âme? — Oui, lui dis-je. — Tu avoues que les animaux dont tu peux faire ce que je viens de dire sont seuls à toi? — Je l'avoue. — Dionysodore s'arrêta là malicieusement, et feignit de rêver à quelque raisonnement profond. Puis il continua : Dis-moi, Socrate, n'as-tu pas un Jupiter paternel? — Me doutant qu'il en voulait venir où effectivement il en vint, je cherchai un détour, et, comme pris au filet, je voulus me retourner, en répondant : Je n'en ai point, Dionysodore. — Vraiment, me répliqua-t-il, il faut que tu sois bien misérable, et que tu ne sois pas Athénien, pour n'avoir ni dieux, ni sacrifices paternels, ni toutes ces autres belles choses. — Doucement, Dionysodore, lui dis-je, pas de paroles de mauvais augure, et ne me reprends pas si rudement. J'ai des autels, des sacrifices domestiques et paternels, enfin en ce genre rien ne me manque de tout ce que possèdent les autres Athéniens. — Eh bien, répliqua-t-il, les autres Athéniens n'ont-ils pas un Jupiter paternel? — Ce nom n'existe pas chez les Ioniens, lui répondis-je, ni dans les colonies d'Athènes, ni à Athènes. Mais nous avons un Apollon paternel, parce qu'il

est père d'Ion; Jupiter n'est pas ainsi appelé chez nous, mais il s'appelle domestique et protecteur des tribus, comme Minerve s'appelle aussi protectrice des tribus. — Cela suffit, dit Dionysodore : tu as donc un Apollon, un Jupiter et une Minerve? — Il est vrai. — Ne sont-ce pas tes dieux? — Ce sont nos aïeux, lui dis-je, et nos maîtres. — Mais ils sont à toi, ne viens-tu pas de l'avouer? — Oui, lui dis-je, car comment faire? — Ces dieux ne sont-ils pas des animaux? car tu as avoué que tout ce qui porte une âme est un animal; et ces dieux ont une âme sans doute? — Ils en ont une. — Ils sont donc des animaux? — Oui, des animaux. — Or, tu disais que parmi les animaux, tu peux à ton gré donner ceux qui sont à toi, les vendre, les sacrifier à quelque dieu. — Je le confesse, Euthydème, car il ne m'est plus possible d'échapper. — Viens donc, me dit-il. Puisque tu prétends que Jupiter et les autres dieux sont à toi, il t'est donc permis de les donner, de les vendre, ou d'en faire tout ce que tu voudras comme des autres animaux? — Accablé par ce raisonnement, Criton, je me tus. Ctésippe voulut accourir à mon secours : Bon dieu, Hercule! s'écria-t-il, l'admirable logique! — Aussitôt, Dionysodore : Comment Hercule est-il bon dieu, ou bon dieu est-il Hercule? — O

Neptune! s'écria Ctésippe, quelle formidable science! Je quitte la partie, ces gens-là sont invincibles.

Là-dessus, mon cher Criton, il n'y eut pas un des assistans qui pût s'empêcher d'admirer ce raisonnement; mais Euthydème et Dionysodore se prirent à rire et à éclater au point qu'on eût cru qu'ils en allaient mourir. A la vérité, les amis d'Euthydème battaient des mains à tout ce qu'ils avaient dit auparavant; mais ici les colonnes du lycée semblaient elles-mêmes transportées de joie et leur applaudir. Pour moi, mon étonnement était tel que j'avouai n'avoir jamais vu des hommes aussi habiles; et, captivé par leur sagesse, je me sentis porté à leur prodiguer les éloges. Heureux mortels, leur dis-je, quel admirable talent d'achever une affaire si difficile en si peu de temps! Dans vos discours, Euthydème et Dionysodore, il y a bien de belles choses; mais ce qui les surpasse toutes, c'est que vous ne vous souciez guère de la plupart des hommes, des hommes sérieux surtout, et de ceux qui passent pour valoir quelque chose; vous ne considérez que ceux qui vous ressemblent; car je sais certainement que peu de gens aiment vos discours, et ce sont ceux qui vous ressemblent, tandis que les autres en font si peu de cas, qu'ils auraient,

je suis sûr, plus de honte de réfuter les autres par de tels moyens, que de se voir convaincus et réfutés eux-mêmes. J'y trouve encore cela de poli et de tout-à-fait aimable, que quand vous dites qu'il n'y a rien de beau, ni de bon, ni de blanc, ou quelque autre chose semblable, et que nulle chose ne diffère d'une autre, alors, il est vrai, et vous vous en glorifiez avec raison, vous fermez la bouche aux autres; mais en même temps vous ne la fermez pas seulement aux autres, mais aussi à vous-mêmes, ce qui est plein de grâce, et nous adoucit ce qu'il peut y avoir de pénible dans ces discussions. Le plus admirable encore, c'est que vous avez arrangé et imaginé les choses d'une manière si ingénieuse, qu'en moins de rien tout homme peut en être instruit; car j'ai remarqué qu'en un instant Ctésippe a su vous imiter. C'est un mérite de votre science, de pouvoir si promptement enseigner ses mystères; mais il n'est guère convenable de disputer en présence de beaucoup de monde, et si vous me voulez croire, gardez-vous de parler devant une grande assemblée, afin qu'on ne vous dérobe point votre secret sans vous en savoir gré. Ne disputez qu'entre vous seuls, ou, si jamais vous le faites avec un autre, que ce soit pour de l'argent. Même, pour bien faire, vous avertiriez

vos écoliers d'en user de la sorte, et de n'en parler qu'entre eux ou avec vous; car la rareté, Euthydème, met le prix aux choses, et l'eau, comme dit Pindare, se vend à vil prix *, quoiqu'elle soit ce qu'il y a de plus précieux. Au reste, veuillez nous admettre, Clinias et moi, au nombre de vos disciples.

Après ces mots et quelques autres semblables, Criton, nous nous séparâmes. Vois donc si tu veux prendre avec nous des leçons de ces étrangers. Ils promettent d'apprendre leur art à quiconque veut les payer; ils n'excluent aucun esprit ni aucun âge, et même, ce qu'il est bon que tu saches, ils assurent que rien n'empêche celui qui s'est adonné aux affaires, d'apprendre facilement leur art.

CRITON.

Véritablement, Socrate, j'aime beaucoup à entendre, et voudrais bien apprendre quelque chose; mais je crains d'être du nombre de ceux qui ne ressemblent pas à Euthydème, et qui, comme tu l'as dit, auraient moins de honte de se voir réfutés que de réfuter eux-mêmes par de tels moyens. Ce serait folie à moi d'entreprendre de te donner des avis; cependant je veux te ra-

* Olymp., I, 1.

conter ce que j'ai entendu. Comme je me promenais, un de ceux qui venaient de quitter votre assemblée s'approcha de moi; c'est un homme qui prétend être fort habile, et du nombre de ceux qui excellent dans les discours judiciaires. O Criton, me dit-il, tu n'as pas entendu ces deux sages? — Non, par Jupiter, lui répondis-je, la foule ne m'a permis d'approcher assez pour entendre. — Ils valent pourtant bien la peine d'être entendus, me répondit-il. — Pourquoi? répliquai-je. — Tu aurais entendu disputer les hommes les plus habiles maintenant dans ce genre. — Mais que t'en semble? lui demandai-je. — A moi? répondit-il, il me semble qu'on ne leur entend jamais dire que des bagatelles, et qu'ils emploient tout leur esprit en badinages. Ce sont ses propres paroles. — Toutefois, lui dis-je, la philosophie est une belle chose. Oui, une belle chose! me répondit-il. Elle n'a aucune valeur. Et si tu avais été là tout-à-l'heure, tu aurais eu honte pour ton ami. Il était assez fou pour vouloir se livrer aux leçons de ces hommes qui se soucient peu de ce qu'ils disent, et s'en prennent à chaque mot que le hasard leur offre. Et ceux-ci, comme je l'ai dit, sont en ce genre des plus habiles de notre temps. Mais à te dire la vérité, Criton, la phi-

losophie et ceux qui s'y adonnent sont tout-à-fait frivoles et ridicules. — Malgré cela, je ne trouve pas, Socrate, que ni lui ni qui que ce soit ait raison de blâmer cette étude; mais de disputer publiquement avec ces sortes de gens, c'est ce qu'il m'a paru blâmer avec raison.

SOCRATE.

Ce sont, Criton, des hommes très singuliers; cependant je ne sais pas encore trop qu'en dire. Mais qui est cet homme qui te rencontra et blâma la philosophie? Est-ce un orateur habile à plaider une cause devant les tribunaux, ou un de ceux qui y envoient les autres, un faiseur de harangues dont se servent les orateurs?

CRITON.

Non, par Jupiter! ce n'est point un orateur, et je ne crois pas qu'il ait jamais paru devant un tribunal. Mais on dit qu'il s'y entend parfaitement, et qu'il sait composer d'excellens plaidoyers.

SOCRATE.

J'entends bien maintenant, et j'allais te parler moi-même de ces gens-là. Ce sont ceux que Prodicus plaçait entre le politique et le philosophe. Non-seulement ils croient être les plus sages de tous, mais aussi paraître tels à la plupart des hommes, et que les philosophes seuls em-

pèchent que leur réputation ne soit universelle. Ils s'imaginent qu'ils remporteraient sans contredit la palme de la sagesse, s'ils pouvaient décrier les philosophes comme tout-à-fait indignes d'estime; dans leur opinion, ils sont bien les plus sages, mais dans les discussions particulières, quand ils y sont réduits, ils craignent d'être battus par ceux de l'école d'Euthydème. Ils croient être sages comme il convient; car s'occuper un peu de la philosophie, et un peu de la politique, c'est justement ce qui convient, puisque ainsi ils participent de toutes les deux autant qu'il est besoin, et que, placés hors des dangers et des disputes, ils peuvent goûter tranquillement les fruits de leur sagesse.

CRITON.

Eh bien, Socrate, que penses-tu de ce qu'ils disent? Il semble pourtant que leur discours a beaucoup d'apparence.

SOCRATE.

C'est vrai; mais, comme tu dis, plutôt de l'apparence que de la réalité. Il n'est pas facile de leur persuader que l'homme et tout ce qui se trouve entre deux choses et participe de toutes les deux, s'il est composé de mal et de bien, est pire que l'un et meilleur que l'autre; que s'il est composé de deux biens qui ne tendent pas au même but,

il est moins bon que chacun des deux pris à part pour la fin qu'ils se proposent; et que s'il est composé de deux maux qui ne tendent pas au même but, et s'il se trouve entre les deux, il sera meilleur que chacun des deux élémens dont il participe. De sorte que si la philosophie est une bonne chose et la politique aussi, et si toutes deux ont des fins différentes, ces gens-là participant de l'une et de l'autre et étant entre les deux, ne disent rien de bon et ne valent ni les philosophes ni les politiques; que si la philosophie est un bien et la politique un mal, ils sont meilleurs que les uns, mais pires que les autres; il faut que ce soient deux maux, c'est alors seulement qu'ils auront raison. Or je ne crois pas qu'ils avancent que la philosophie et la politique soient deux maux; ni que l'un soit un mal, et l'autre un bien. Ceux donc qui participent de toutes les deux leur sont inférieurs en ce qui fait la valeur du philosophe et du politique; ils sont de fait les troisièmes, et cependant ils tâchent de se mettre les premiers. Il faut bien avoir de l'indulgence pour leur prétention et ne pas s'en fâcher, mais aussi il ne faut pas les estimer plus qu'ils ne méritent; car il faut être content de tout homme qui s'occupe de quelque chose de raisonnable et y travaille avec ardeur.

CRITON.

Au reste, Socrate, comme je t'ai toujours dit, je suis en peine de l'éducation de mes fils. Le cadet est encore très jeune; mais Critobule est déjà grand et a besoin d'un précepteur qui lui forme l'esprit. Toutes les fois que je m'en entretiens avec toi, je demeure persuadé que c'est folie de songer pour ses enfans à tant de choses, par exemple, en se mariant, à leur donner une mère d'une grande famille, à les rendre aussi riches que possible, et de négliger leur éducation. Mais quand je regarde ceux qui font profession d'élever la jeunesse, ils m'épouvantent; je ne sais que faire, et pour te dire la vérité, je n'en vois pas un seul qui ne me paraisse tout-à-fait incapable. Ainsi je ne vois pas pourquoi je devrais pousser ce jeune homme à l'étude de la philosophie.

SOCRATE.

O mon cher Criton, ne sais-tu pas que, dans tout, les hommes nuls et sans mérite font la majorité, et que les bons sont en petit nombre, mais dignes de toute notre confiance? La gymnastique ne te paraît-elle pas bonne, ainsi que l'économie, la rhétorique et l'art militaire?

CRITON.

Assurément.

SOCRATE.

Cependant ne vois-tu pas que la plupart de ceux qui se mêlent de ces arts sont ridicules dans tout ce qu'ils font?

CRITON.

Par Jupiter, tu dis la vérité.

SOCRATE.

Eh bien, pour cela renonceras-tu toi-même à ces occupations et les défendras-tu à ton fils?

CRITON.

Il me semble que je ferais mal.

SOCRATE.

Ne le fais donc pas, ô Criton; n'examine point si ceux qui font profession de la philosophie sont bons ou mauvais; mais regarde la philosophie en elle-même. Si tu la juges mauvaise, détournes-en non-seulement tes fils, mais tout le reste des hommes; si tu la trouves bonne, telle qu'elle me paraît à moi-même, toi et tes enfans appliquez-vous-y de toutes vos forces.

NOTES.

NOTES

SUR LE LYSIS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale et les commentaires critiques de Bekker, l'édition spéciale de Heindorf, les traductions de Ficin et de Schleiermacher.

Il doit exister deux vieilles traductions françaises du Lysis; l'une de Bonaventure Despériers, Lyon, 1544; l'autre de Vigénère, 1579. Je n'ai pu me procurer aucun de ces ouvrages.

Ast et Socher ont nié l'authenticité de ce dialogue, faute de le comprendre. Schleiermacher le défend et montre que, sans citer ni le Lysis ni Platon, Aristote paraît avoir eu sous les yeux ce dialogue. Les passages d'Aristote qui inspirent ce soupçon à Schleiermacher sont au chap. I du liv. VIII de la Morale à Nicomaque; au chap. II du liv. III de sa grande Morale; et aux chap. IV et V du liv. VII de la Morale à Eudème. — C'est au liv. III, chap. XXXV, que Diogène de Laerte rapporte comme une tradition déjà ancienne que

Socrate, en entendant réciter le Lysis de Platon, s'écria : Grands dieux! que de choses me fait dire ce jeune homme que je n'ai jamais dites!

PAGE. 39. — Et mainte autre histoire plus vieille encore.

Πρὸς δὲ τούτοις ἔτι τούτων χρονικώτερα. BEKK., p. 112.

Heindorf, page 9, se plaint que l'on ait traduit χρονικώτερα par *antiquiora*, et propose *ineptiora;* d'après L. Bos., *Obs. crit.* On peut répondre que χρονικώτερα veut bien dire *ineptiora*, mais indirectement, et que son sens direct est en effet celui d'*antiquiora*. Ctésippe reproche à Hippothalès de ne dire sur Lysis et sa famille que des histoires rebattues, et il développe χρονικώτερα en se moquant d'une tirade où Hippothalès remontait jusqu'à Hercule pour célébrer la famille des Lysis. Schleiermacher traduit *altväterischeres*. J'ai fait comme lui, et j'ai traduit χρονικώτερα dans son sens direct, qui renferme implicitement et laisse assez percer la signification de *ridicules*.

PAGE 41. — De plus, comme on célèbre la fête d'Hermès.

Hermès, comme dieu de la science, présidait aux

palestres, et sa fête était une fête de la jeunesse. Eschine (contra Timarch., pag. 38 du tom. I de l'édit. de Reisk.) rapporte une loi qui défendait que ce jour-là, pendant la fête, les jeunes garçons et les hommes d'un âge plus avancé se trouvassent ensemble, ce qui d'abord ne permet guère de comprendre comment Hippothalès, Ctésippe et Socrate purent entrer ce jour-là dans la palestre et y causer si longtemps avec Lysis et Ménexène. On ne peut supposer que Platon ait ignoré cette loi athénienne, ni qu'il ait pris plaisir à la fouler aux pieds, en introduisant Socrate dans la palestre de Miccus un jour plutôt qu'un autre. Schleiermacher résout très bien cette difficulté, en supposant que la loi n'interdit le mélange des âges le jour de la fête d'Hermès que dans le lieu où se faisaient les sacrifices, c'est-à-dire dans le fond de la palestre. En effet, Ménexène, quand il est appelé pour quelques détails du culte d'Hermès, quitte, pour se rendre où était l'autel, la salle extérieure où se trouvaient Socrate et les hommes, et aucun d'eux ne le suit; les jeunes garçons n'étaient venus dans l'endroit où Socrate cause avec Lysis que parce que les cérémonies étaient achevées.

Page 46. — Car pour la navette et les autres instrumens de son ouvrage....

La différence des deux mots, σπάθης ἢ τῆς κερκίδος, selon Schneider, est que σπάθη se rapporte à la forme perpendiculaire du métier, tandis que κερκὶς se rapporte à la forme horizontale, telle qu'elle est aujourd'hui. Schleiermacher se demande si ces deux métiers étaient aussi connus des Grecs, et si on s'en servait à Athènes dans le même temps. En français la σπάθη est le battant du métier perpendiculaire, et le κερκὶς la navette du métier horizontal. J'ai cru ne devoir employer que la dernière expression, la seule aujourd'hui qui puisse être entendue.

PAGE. 47. — De les pincer avec les doigts ou de les frapper avec le plectrum.

Κρούειν πλήκτρῳ. J'ai cru pouvoir emprunter ce mot à l'archéologie.

PAGE 58. — Tu auras peut-être aussi rencontré les ouvrages de certains hommes fort habiles...

Οὐκοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετύχηκας... BEKKER, p. 128.

Le mot συγγράμμασιν, qui se dit des compositions en prose, fait douter Schleiermacher qu'il s'agisse d'Empedocle, qui a écrit en vers, et le laisse incertain sur le philosophe que Platon a pu avoir réellement en

vue. Le doute serait fondé s'il n'était ici question que d'un seul écrivain ; assurément συγγραφεὺς ne s'appliquerait point à Empedocle. Mais Platon parle de plusieurs philosophes, τῶν σοφωτάτων, dont la plupart avaient écrit en prose, ce qui justifie l'expression de συγγράμματα, appliquée aux écrits de toute l'école, alors même qu'un d'eux, et le plus célèbre, eût écrit en vers. Il s'agit ici de l'école d'Empedocle plutôt que d'Empedocle lui-même ; mais c'est bien Empedocle et les siens que Platon veut désigner, comme le prouve le passage célèbre d'Aristote, Morale à Nicomaque, liv. VIII, chap. 1. Ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδόκλης. — Et cette même phrase d'Aristote nous fait penser aussi que Platon a encore en vue les partisans d'Empedocle dans la phrase où il parle des adversaires de la théorie du contraire comme principe de l'amitié. Οἱ πάνσοφοι ἄνδρες οἱ ἀντιλογικοί, etc.

NOTES

SUR L'HIPPIAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière de Heindorf, les traductions de Ficin, de Sydenham et de Schleiermacher. Maucroix et Grou ont traduit en français ce dialogue. La traduction de Grou a servi de base à la mienne.

Ast rejette l'authenticité de l'Hippias, et fait à ce dialogue une foule de petites critiques plus ou moins fondées qui sont loin de suffire à la conclusion qu'il en tire. J'avoue seulement avec Ast que l'Hippias de l'Hippias est moins spirituel que celui du Protagoras, et que l'interlocuteur de Socrate est un peu trop sacrifié.—Schleiermacher, Tennemann, Buhle et Socher admettent l'authenticité de l'Hippias. Socher croit qu'il n'est pas impossible que Platon ait eu sous les yeux le discours dont parle Hippias, et qu'il en ait tiré quelques endroits, comme dans le Gorgias il

a bien l'air de se servir d'un discours réel de Polus.

PAGE 98. — Cependant un Pittacus, un Thalès, un Bias, un Thalès et ceux qui sont venus depuis jusqu'à Anaxagoras, se sont tous ou presque tous éloignés des affaires publiques.

Ast voit ici une des preuves de la non-authenticité de l'Hippias, car il semble que l'histoire est tout-à-fait contre Socrate, et que ce qui recommande surtout Pittacus et Bias, c'est leur sagesse politique. Meiners, *Histoire des sciences chez les Grecs et les anciens* (t. I, p. 45), accuse aussi Platon d'erreur. Schleiermacher, Heindorf et de Geer (*in politic. Platonic. princip.* page 111) voient ici une ironie de Socrate, dont le dessein est de fournir à Hippias une occasion de montrer son impertinence. D'ailleurs Heindorf, en montrant le côté ironique de ce passage, fait voir, et selon nous avec succès, que l'ironie n'est pas chargée, et qu'en effet tous les premiers sages, ou presque tous, préféraient la culture de la sagesse au maniement des affaires, et que quand ils s'en sont mêlés, ç'a été par pur dévoûment, et qu'ils ont quitté le pouvoir dès qu'ils l'ont pu, témoin Pittacus lui-même, qui abdiqua spontanément. (Voyez Heindorf, pages 123, 124.)

PAGE 118. — Et moi, je lui répondrai qu'en supposant que le beau est une belle fille...

Ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐστι δι' ὃ ταῦτα ἂν εἴη καλά. BEKKER, p. 424.

Sydenham, Grou et Heindorf, retranchent εἰ comme venant d'ὅτι.—Mais tous les manuscrits ont εἰ. Schleiermacher le garde, et retourne ainsi toute la phrase : Ταῦτα πάντα ἃ φῂς καλά, καλὰ ἂν εἴη εἴ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλὸν δι' ὃ ταῦτα ἂν εἴη καλὰ. Ἐγὼ δὲ ἐρῶ, ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐστι, ταῦτα ἂν εἴη καλά, transposant ainsi deux membres de phrase, faisant descendre l'un et remonter l'autre.—Un simple changement de ponctuation suffit à tout, sans tant de changemens injustifiables. Ponctuez : ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν, ἔστι δι' ὃ ταῦτα ἂν εἴη καλά. Hippias avait dit, dans sa définition, παρθένος καλὴ καλόν. Socrate répète ici et doit répéter naturellement les mêmes mots. Il ne faut donc pas y joindre ἔστι, mais l'en détacher et le placer avec δι' ὅ. Ἔστι δι' ὃ : *est propter quod, est aliquid propter quod.* Ἔστι δι' ὅ est pour ἔστι τι δι' ὅ. C'est là en effet la question, comme on le voit page 122. « Te semble-t-il encore que le beau par soi-même, qui orne et rend belles toutes les autres choses qui en participent, soit une fille, une cavale, une lyre? »

PAGE 119.—Puisque Apollon lui-même l'a vanté...

Voyez dans Heindorf l'oracle extrait du scoliaste de Théocrite, où sont vantés les chevaux de Thrace, page 140. — Il y a un oracle à-peu-près semblable dans Eusèbe, Pr. Ev., V. 29, page 226, édit. Viger. et dans Tzetz, Chil., IX, 291.

PAGES 124 et 125. — BEKKER, page 429.

M. Q. de Quincy (Jupit. Olymp., page 229) tire de ce passage de l'Hippias (qui s'accorde fort bien avec les passages de Pausanias sur la Minerve de Mégare, lib. I, cap. XLII), la preuve que tout le reste de la Minerve du Parthénon était d'or. — Et page 234, en rapportant le passage τὰ μέσα τῶν ὀφθαλμῶν λίθινα τὴν ὁμοιότητα τοῦ λίθου καὶ ἐλέφαντος ἐξευρών : « On ne peut pas désigner plus clairement, dit il, cette partie de l'œil que j'appelle prunelle. La pierre qui, à notre connaissance, approche le plus de la couleur de l'ivoire est la chalcédoine, ou une certaine espèce d'agate dont on fait des camées d'un assez grand modèle et qui offrent une teinte un peu moins jaune que celle de l'ivoire. »

PAGE 157. — Il me paraît que ce que nous n'avons pas la conscience d'être en particulier ni toi ni moi...

Ἐμοὶ γὰρ φαίνεται, ὅ μήτ' ἐγὼ πέπονθα εἶναι μήτ' εἰμὶ μηδ' αὖ σὺ εἶ κ. τ. λ. BEKKER, p. 452.

Il n'y a point là de tautologie : ce sont les deux côtés d'une même idée. Bekker a raison de ne rien changer contre Sydenham, Heindorf et Schleiermacher. C'est, sous une formule générale, ce qui est dit plus bas spécialement : Si nous étions justes tous les deux, chacun de nous ne le serait-il pas ? et si chacun de nous était injuste, ne le serions-nous pas tous les deux? D'après Sydenham, Heindorf et Schleiermacher, il devrait y avoir là aussi une tautologie.

NOTES

SUR LE MÉNEXÈNE.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les éditions particulières de Gottleber et de Loers (Cologne, 1824), Ficin et Schleiermacher. — Millin (tome V des Mélanges de littérature étrangère) a traduit en français le Ménexène; M. Roget (Genève, 1825) a retraduit le discours. La première de ces traductions est un contre-sens perpétuel; la seconde vaut un peu mieux, et je m'en suis servi autant que je l'ai pu. On parle aussi d'une traduction de M. de Lescar, que je n'ai pu me procurer.

Ast rejette l'authenticité de tout l'ouvrage; Schleiermacher n'admet comme authentique que le discours; Socher défend et le discours et le dialogue qui le précède et le suit. Loers examine en détail toutes les critiques de Ast et de Schleiermacher, qu'il réfute en se servant ordinairement des argumens de Socher.

J'incline presque partout à l'opinion de Loers et j'y renvoie, ainsi que pour tous les éclaircissemens historiques dont ce discours a besoin, et que le lecteur trouvera abondamment dans Loers et dans Gottleber.

PAGE 183. — Cette suite non interrompue de témoignages...

Les voici :

Arist. *Rhetoric.*, I, 9, 30; III, 11, 14. — Cicéron, *Tuscul.*, V, 12; *Orat.*, 44. — Denys d'Hal., *du style de Démosthènes*, t. VI, p. 1027, édit. de Reiske; et *sur la composition des mots*, chap. 9 et 18. — Plutarque, *Vie de Périclès*, t. Ier, p. 638, édit. de Reiske — Athénée, XI. — Longin, *sur le Sublime*; chap. 23, 28. — Proclus, *Comment. sur le Parménide*, liv. Ier, p. 21 et 22 du tome IV de notre Collection des œuvres inédites de Proclus. — Synésius, p. 37, édit. de Peteau.

PAGE 189. — Cependant tout autre dont l'éducation aurait été moins soignée, qui aurait appris la musique de Lampros et la rhétorique d'Antiphon...

Schleiermacher, qui prend au sérieux cette phrase, déclare qu'il est difficile de ne pas voir dans les derniers mots Thucydide; et pour défendre Platon d'en-

vie contre Thucydide, et le laver de ce reproche ridicule que lui fait Athénée, XI, Loers soutient qu'il ne s'agit pas ici de Thucydide, mais probablement de quelque autre élève d'Antiphon. La vraie réponse est que ce passage est une plaisanterie. Socrate ne rabaisse Lampros et Antiphon, dont la réputation était classique, que pour élever sa prétendue maîtresse Aspasie, et il n'a l'air de faire peu de cas des élèves de Lampros et d'Antiphon, que pour se vanter lui-même comme musicien et comme orateur; et l'on sait si Socrate avait la moindre prétention dans ce genre. Le badinage est ici évident; mais on n'est pas assez pénétré de cette idée, que le sérieux dans Platon n'est jamais à la surface, et, dupe de l'apparence, on disserte gravement où il n'y a qu'à sourire, et on se traîne toujours à la suite d'Athénée, dont les sottes calomnies trouvent encore des échos dans les critiques qui ne savent pas voir le fin et le délicat de la manière de Platon.

PAGE 192. — Et maintenant qu'ils ne sont plus, ils reposent dans le sein de celle qui les engendra et les nourrit..

Τῆς τεκούσης καὶ θρεψάσης καὶ ὑποδεξαμένης. BEKKER, p. 383.

J'entends ὑποδεξαμένης à-peu-près dans le même

sens que θρεψάσης, comme le veut Hermann, Hymn. à Cérès, v. 226. et comme δέχεσθαι se prend souvent. Le vers d'Homère est décisif, ὑποδέξομαι et θρέψω ou θρέψαι y représentent parfaitement le θρεψάσης καὶ ὑποδεξαμένης de Platon. Les traducteurs, y compris Loers et Schleiermacher, ont entendu, *qui les recueille après leur mort.* Mais il n'eût pas été naturel de lier ὑποδεξαμένης à θρεψάσης par la même conjonctive καὶ, qui lie θρεψάσης à τεκούσης, si l'on eût voulu exprimer une opposition entre θρεψάσης et ὑποδεξαμένης. Nul doute que, surtout dans le langage antithétique de ce discours, l'auteur aurait mis : νῦν δὲ ὑποδεξαμένης.

PAGE 193. — Car c'est l'éloquence qui illustre et sauve de l'oubli les belles actions et ceux qui les ont faites.

Ἔργων γὰρ εὖ πραχθέντων λόγῳ καλῶς ῥηθέντι μνήμη καὶ κόσμος τοῖς πράξασι γίγνεται παρὰ τῶν ἀκουσάντων. BEKKER, p. 382, lig. 5.

Il est étrange que Schleiermacher et Loers (sans parler des autres traducteurs) se soient tous imaginé que c'était là un passif absolu. Ils ont entendu : *après que les belles actions ont été faites, l'éloquence immortalise ceux qui les ont faites.* Mais il faut joindre ἔργων

εὖ πραχθέντων avec μνήμη καὶ κόσμος, et construire ainsi : λόγῳ καλῶς ῥηθέντι, μνήμη καὶ κόσμος ἔργων εὖ πραχθ. γίγνεται τοῖς πράξασιν. — Bekker, dans sa ponctuation, indique ce sens.

Page 203. — Mais leurs ennemis se conduisirent envers eux avec plus de modération et de générosité que n'en montrent souvent des amis...

Ὧν οἱ ἐχθροὶ καὶ προσπολεμήσαντες πλείω ἔπαινον ἔχουσι σωφροσύνης καὶ ἀρετῆς ἢ τῶν ἄλλων οἱ φίλοι. Bekker, p. 393.

Nous convenons que notre traduction présente un sens presque ridicule. Rien ne paraît plus déplacé à tous égards que cet éloge des Lacédémoniens, et cette critique indirecte de la conduite des Athéniens envers des Athéniens, probablement au combat des Arginuses, où on ne put recueillir les morts, tandis que dans la campagne de Sicile les Lacédémoniens vainqueurs ensevelirent les morts des vaincus. Mais le texte est là, et les variantes de Bekker ne suggèrent aucune interprétation nouvelle. Schleiermacher et Loers ont été réduits comme nous à constater la difficulté sans la résoudre. Nous aurions bien voulu adopter le sens que propose M. Roget : « *Mais telles*

furent leur bravoure et leur patience, que les Syracusains, leurs ennemis, ne purent s'empêcher de leur donner des éloges que d'autres furent loin d'obtenir, quoique regardés comme des amis. » Avec cette note : « *Ce trait est d'une extrême délicatesse ; c'est une censure indirecte de la cruauté et de l'insolence que les Lacédémoniens montrèrent dans cette occasion.* » — Malheureusement il est impossible de tirer ce sens raisonnable et ingénieux de la phrase grecque, et πλείω ἔπαινον ἔχουσι σωφροσύνης ne veut pas dire *louer davantage la modération*, mais *être loué davantage pour sa modération.* Au moins faudrait-il modifier le texte de Platon et lire πλείω ou πλεῖον ἐπαινοῦσι σωφροσύνην, le manuscrit de Munich omettant ἔσχουσι. Mais outre qu'une saine critique ne peut admettre des corrections aussi arbitraires, on ne voit pas que les Athéniens, dans la campagne de Sicile, aient mérité le moins du monde que l'on célébrât leur σωφροσύνη, même dans un panégyrique.

PAGE 206. — Ils ne sont pas si éloignés et n'appartiennent pas à une autre génération...

Οὐ γὰρ πάλαι οὐδὲ πολλῶν ἀνθρώπων γεγονότα. BEKKER, p. 396.

Le manuscrit de Munich donne πρὸ πολλῶν ἐτῶν

γεγονότα. Jacobs (sur Achill. Tat., p. 913) appuie cette leçon, et Loers se rend à l'avis de Jacobs. Avant de connaître la leçon du manuscrit de Munich, Heindorf (sur le Gorgias, p. 448) avait proposé οὐδὲ πολλῶν ἄνω γενεῶν γεγονότα, et Gottleber παλαιῶν. Malgré le manuscrit de Munich, Bekker a laissé dans le texte οὐδὲ πολλῶν ἀνθρώπων, que donnent tous les manuscrits. Là en effet est la vraie leçon, avec un léger changement très ordinaire et très légitime, savoir : οὐδ' ἐπ' ἄλλων ἀνθρώπων γεγον ότα. Cette correction était trop raisonnable pour échapper à Bekker, qui la propose dans ses variantes.

Depuis la page 206 jusqu'à 209, il est fait allusion à l'expédition d'Agésilas en Asie, à la coopération de Conon dans la guerre des Perses et des Lacédémoniens, au rétablissement des murs d'Athènes, à l'entreprise de Thrasybule, à l'affaire de Lechée, et à la paix d'Antalcide qui termina cette guerre. Or la paix d'Antalcide eut lieu vers l'an 387, et la mort de Socrate vers l'an 400. L'anachronisme est évident, et ce n'est pas le seul qui se trouve dans Platon, même dans les dialogues les plus authentiques, par exemple dans le Banquet, comme l'a montré Wolf. L'explication de tous ces anachronismes est fort naturelle. Platon s'exprimait, il est vrai, par la bouche de Socrate, et ordinairement il reste fidèle à cette fiction drama-

tique, et se renferme dans le cercle des évènemens dont Socrate a été témoin. Mais quelquefois aussi il oublie que ce n'est pas lui, mais Socrate qui doit parler; il parle pour son propre compte, et fait allusion à des choses que Socrate n'a pu voir. D'abord cela était inévitable; quand une fiction dure longtemps, il est impossible qu'on n'y manque pas quelquefois. Ensuite il est bon qu'il en ait été ainsi; car une fidélité trop scrupuleuse à son cadre dramatique eût ôté à Platon tout contact avec son temps, et par conséquent toute influence sur ce temps. Enfin, quant à l'art, nous n'hésitons pas à ajouter qu'une exactitude trop minutieuse eût été moins un mérite qu'un défaut, une servilité contraire à la liberté de l'art, qui, en idéalisant tout, élève jusqu'à lui et transforme, non-seulement les caractères, mais les temps, et dédaigne une fidélité pédantesque et insignifiante à la chronologie. L'art a une fidélité et des engagemens un peu plus élevés et d'un bien autre caractère. — Puisque le Ménexène embrasse la paix d'Antalcide, il en est au moins contemporain. Il aurait donc été écrit quatorze ans après la mort de Socrate, et vers la quarante-quatrième année de la vie de Platon.

Au moment où je termine ces notes sur le Ménexène je rencontre l'ouvrage de M. Dahlmann, intitulé : *Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte*, dans

lequel se trouvent quelques pages sur le Ménexène, où l'auteur, après quelques critiques sévères, termine par cette sage conclusion, qu'il est impossible de lire attentivement le Ménexène sans être tenté quelquefois de le regarder comme non authentique ou interpolé, et sans revenir à l'opinion contraire surtout lorsqu'on réfléchit à l'autorité de la citation d'Aristote. »

NOTES

SUR L'ION.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les éditions particulières de Müller et de Nitzsch (Leips. 1822); Ficin, Sydenham et Schleiermacher, ainsi que les deux traductions françaises de Grou et de l'abbé Arnaud (*Mémoires de l'académie des inscriptions*, tom. XXXIX). Arnaud, dans sa traduction et dans toutes ses remarques, suit et copie Sydenham sans jamais le citer, et se moque à tort de la traduction de Grou, moins élégante que la sienne, il est vrai, mais plus exacte. J'ai pris cette dernière comme base de la mienne.

Bekker, Schleiermacher et Ast rejettent l'authenticité de l'Ion; Socher et Nitzsch la défendent. Sydenham, et d'après lui Arnaud, Morgenstern (dans son *Traité sur la république de Platon*, pag. 296), Socher et Nitzsch ont très bien vu que l'ironie de Platon

s'étend des rapsodes aux poètes : Müller et Ast le nient et ne reconnaissent à l'Ion d'autre but que la critique des rapsodes, et ce point de vue étroit devient pour Ast un argument contre l'authenticité de ce dialogue. Après avoir un peu hésité dans une première édition, Schleiermacher dans la seconde déclare se ranger tout-à-fait à l'avis de Ast. L'édition de Nitzch est le dernier mot et selon nous le plus sage de la critique allemande sur l'Ion. Dans ses Prolégomènes, Nitzsch examine les opinions de ses devanciers sur l'authenticité ou la non-authenticité de l'Ion, et dans les notes qu'il a jointes au texte il combat en détail les assertions particulières de Ast et de Schleiermacher et conclut en faveur de l'authenticité. Presque partout il nous a persuadé, et nous y renvoyons avec confiance.

Tant de mains habiles en passant sur l'Ion en ont aplani toutes les difficultés; et nous avouons que, malgré toute notre attention, nous n'avons trouvé à glaner, après tant de savans hommes, aucune remarque nouvelle qui méritât la peine d'être ici mentionnée.

NOTES

SUR LE SECOND HIPPIAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, Ficin et Schleiermacher. J'ai reproduit la traduction française de Grou avec les corrections nécessaires.

Page 307. — Et cet homme, c'est celui qui est bon en ce genre.

Bekker (pag. 208) met entre parenthèse cette phrase οὗτος δ'ἐστὶν λογιστικός, comme une glose. Et en effet on pourrait aisément se passer de ce membre de phrase, mais on peut aussi le garder, et l'unanimité des manuscrits en fait un devoir.

Page 308. — Veux-tu que nous examinions la

chose relativement à un autre objet? — A la bonne heure, si tu le juges à propos.

Βούλει οὖν σκεψώμεθα καὶ ἄλλοτε; — Εἰ ἄλλως γε σὺ βούλει. BEKKER, p. 208.

On ne voit pas non plus pour quelle raison Bekker met encore entre parenthèse et rejette ἄλλως, quand tous les manuscrits le donnent.

PAGE 332. — La justice n'est-elle pas ou une force ou une science?

Δύναμις ἢ ἐπιστήμη. BEKKER, p. 226.

Ici nous avons traduit δύναμις par force et δυνατός et δυνατώτερος qui suivent, par *fort* et *plus fort;* ce qui va bien avec la conclusion générale, que l'injustice avec la science et la force est préférable à l'erreur et à la faiblesse. Mais précédemment (pag. 303-304) il a été impossible de traduire δυνατός et δυνατώτερος par *fort* et *plus fort*, les mots grecs étant liés à d'autres mots, par exemple à ποιεῖν τι et autres infinitifs de ce genre, tandis qu'en français les mots *fort* et *plus fort* ne peuvent être employés qu'absolument. Nous avons donc traduit dans ce cas par *capable*, *plus capable*, ou *incapable de faire*, etc. Il faut bien se rappeler qu'en grec l'identité de la

phraséologie, à la fin de la discussion et au commencement, maintient l'unité du sujet, et nous regrettons d'avoir été forcé d'employer en français pour la même idée des expressions différentes dans cet endroit et dans plusieurs autres dialogues, comme nous l'avons toujours soigneusement indiqué.

NOTES

SUR L'EUTHYDÈME.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les éditions particulières de Routh et de Heindorf, Ficin et Schleiermacher. Maucroix a traduit en français ce dialogue, ainsi que l'Euthyphron et l'Hippias, dans le style excellent de son temps, clair, naturel et agréable. Malheureusement cette traduction est tellement inexacte, que nous n'avons pu nous en servir aussi souvent que nous l'aurions desiré.

Nous avions cru que Ast s'était seul avisé de nier l'authenticité de l'Euthydème. Mais Rixner la nie aussi, il est vrai, sans donner aucun motif de son opinion (*Geschit. d. Philosoph.*, t. Ier, p. 144.)

Page 361. — Mais ils se sont enfuis de là.

Φεύγοντες δὲ ἐκεῖθεν. Bekker, p. 394.

Ἐκεῖθεν se rapporte évidemment à Thurium, et on

peut se faire une idée de la sotte malignité d'Athénée, qui feint de croire que ἐκεῖθεν se rapporte à Chios, pour accuser Platon de calomnier ces pauvres sophistes, en insinuant qu'ils avaient été chassés de leur patrie. Toutes les critiques d'Athénée sont à-peu-près de cette force. L'expulsion d'Euthydème et de Dionysodore de Thurium se rattache-t-elle à celle du parti athénien, qui eut lieu dans l'olympiade 91,4, ou 92,1, et qui amena Lysias à Athènes (voyez Taylor, *Vie de Lysias*)? Schleiermacher n'en doute pas, et répugne à l'idée qu'il eût été pris une mesure particulière contre deux sophistes aussi inoffensifs. Heindorf, sans repousser entièrement la conjecture de Schleiermacher, ne l'admet pas faute de preuves, pas plus que celle de Routh, qui rattache l'établissement de ces deux sophistes à Thurium à la colonisation dont firent partie Hérodote et Lysias (Plutarque, *de l'Exil* et *Vie des dix rhéteurs*), et qui changea l'ancien nom de Sybaris en celui de Thurium (Diodor. de Sic., XII, chap. 7 et 10).

Page 364. — Quand le signe divin accoutumé me retint.

Τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον. Bekk., p. 396.

Schleiermacher remarque avec raison que Socrate a l'air de plaisanter un peu, et δαιμόνιον est bien pris ici

évidemment pour un adjectif, comme dans la Républ. VI, et dans plusieurs endroits du Phédon. Voyez la note de Schleiermacher, sur l'Apologie, et la nôtre, qui s'y rapporte, tom. I, p. 335.

PAGE 367. — Que la vertu peut être enseignée.

C'était une proposition d'Antisthène, qui la développait avec une dialectique qui se rapproche beaucoup de celle des sophistes.

PAGE 374. — Sur cette même chose, que ce soit un fait ou une idée.

Πραττόμενον ἢ λεγόμενον. BEKK., p. 406.

Ficin : *quoties fit vel dicitur.* Schleiermacher : *wenn er behandelt oder besprochen wird.* Ni Heindorf ni aucun critique ne fait ici de remarque.

PAGE 376. — On pourrait peut-être nous le contester (qu'être tempérant, juste, vaillant, soient des biens).

Schleiermacher pense que ceci se rapporte d'une manière indirecte à Aristippe. Il pense encore que le passage où Platon feint de regarder l'εὐτυχία, *le don de réussir*, comme un bien et le premier des biens, est encore une allusion à une opinion d'Aristippe, et

selon lui peut-être aussi d'Antisthène; cette maxime se retrouvant dans les successeurs d'Antisthène, les stoïciens.

PAGE 378. — Avec la sagesse nécessairement on fait bien et on réussit.

Ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν. BEKK., p. 410.

En général, dans toute cette discussion, il est très difficile de bien traduire τύχη, εὐτυχία et εὐπραγία. Εὐτυχία est proprement le *bonheur*, comme on dit en français *avoir du bonheur* pour réussir et avoir le don de réussir : le talent y est pour quelque chose, le sort pour beaucoup. Le mot bonheur étant nécessaire pour traduire εὐδαιμονία, et pouvant faire équivoque en français, nous avons traduit εὐτύχία par le *don* ou le *talent de réussir*. Pour εὐπράττειν, εὐπραγία, au contraire, il fallait choisir un mot équivoque, car le mot grec l'est et veut dire tantôt *se bien conduire*, tantôt *être heureux*. En français, *être bien* a presque les deux sens, ainsi que *bien faire*, *bien vivre*. En français comme en grec, le mot *bien* εὖ, représente une idée naturellement complexe, celle du bien moral et du bien physique dans leur opposition et leur harmonie; cette idée dans sa complexité même étant inhérente à l'esprit humain, doit avoir produit dans toutes les langues une expression a double sens.

PAGE 382.—Il faut donc croire qu'il vaut mieux devoir la sagesse que des richesses à son père, à ses tuteurs et à ses amis, quels qu'ils soient, et à ceux qui se donnent pour amans, à des étranger ou à des concitoyens; et employer même, pour avoir la sagesse, les prières et les supplications; il n'y a même ni honte ni opprobre dans ce but à descendre à toutes sortes de services et de complaisances, pourvu qu'elles soient honnêtes, envers un amant ou envers tout autre, quand on le fait par un vif desir de la sagesse.

Il y a dans cette phrase trois degrés qu'il ne faut pas confondre : 1° aimer mieux tenir de qui que ce soit la sagesse que la richesse; 2° employer pour l'obtenir les prières et les supplications; 3° dans ce but aller presque jusqu'aux dernières complaisances. Or la phrase grecque, sans marquer avec précision ces trois degrés, les présente successivement avec cet abandon de la conversation qui exclut une construction fort régulière. Aussi est-ce en vain que les critiques ont essayé d'en trouver une ici, et toutes leurs corrections n'ont abouti qu'à gâter la phrase de Platon. Par exemple, Heindorf lui-même, pour avoir une construction régulière, veut à toute force que οὐδὲν

αἰσχρὸν οὐδὲ νεμεσητὸν domine toute la phrase et enveloppe παρὰ πατρὸς παραλαμβάνειν et δεόμενον καὶ ἱκετεύοντα ἕνεκα τούτου ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν, ce qui réduit la phrase à deux membres, tandis qu'il en faut trois nécessairement pour conserver la gradation; car on ne peut pas confondre dans un seul membre de phrase, pas plus que dans une seule idée, δεόμενον καὶ ἱκετεύοντα et ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν. Mais la plus grande faute de la construction de Heindorf est de faire gouverner toute la phrase par οὐδὲν αἰσχρὸν, qui ne peut s'appliquer qu'à ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν καὶ ἐραστῇ καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ, et n'irait pas avec παρὰ πατρὸς.

Page 385. — Retombe sur ta tête le mensonge.

Σοὶ εἰς κεφαλήν. Bekk., p. 417.

Nous ne pouvons hésiter entre Heindorf et Schleiermacher. Schleiermacher entend *en face*, *je te dirais en face*, etc., sans apporter aucun exemple de ce sens de σοὶ εἰς κεφαλήν; tandis que Heindorf trouve plusieurs fois dans Aristophane cette expression pour *retombe sur ta tête*. Or, ici les exemples d'Aristophane sont d'autant plus décisifs que l'on sait que c'était l'auteur favori de Platon, et que l'Euthydème particulièrement est rempli de locutions empruntées à ce poète. D'ail-

leurs le caractère violent de Ctésippe justifie bien cette formule.

PAGE 390. — L'école de Protagoras et même de plus anciens philosophes s'en servaient ordinairement...

ET PLUS LOIN, PAGE 394 : Ce discours en reste toujours au même point, et il me semble qu'aujourd'hui, comme autrefois, en détruisant tout, il se détruit lui-même.

Diogène de Laërte dit que Protagoras avait emprunté cette opinion à Antisthène, et qu'il ne fit que la développer le premier dialectiquement. Par ces *plus anciens philosophes* il faut entendre l'école d'Elée et Parménide. *Voyez* le Cratyle. Schleiermacher veut que cet endroit se rapporte au Théétète et y fasse allusion comme à un ouvrage déjà écrit depuis quelque temps. S'il en est ainsi, et c'est bien là en effet ce qu'indique le τὸ παλαιὸν, il s'ensuivrait que l'Euthydème a été composé après le Théétète.

PAGE 391. — Mais c'est à toi à nous prouver le contraire. — Et cela se peut-il, selon ton opinion? y a-t-il moyen de réfuter si personne ne se trompe?

Ἀλλὰ σὺ, ἔφη, ἔλεγξον. — Ἦ καὶ ἔστι τοῦτο, κατὰ τὸν σὸν λόγον, ἐξελέγξαι, μεδενὸς ψευδομένου; — Οὐκ ἔστιν, ἔφη ὁ Εὐθύδημος. — Οὐδ' ἄρα ἐκέλευον, ἔφη, ἐγὼ νῦν δὴ, ὁ Διονυσόδωρος, ἐξελέγξαι. Bekke, p. 423.

Cette phrase a exercé tous les commentateurs; mais leurs explications n'ont rien expliqué. Il faudrait trouver entre ἔλεγξον et ἐξελέγξαι un sens assez différent pour excuser un peu ces sophistes. Nous avouons que nous ne voyons là qu'une simple différence de mots dans laquelle les deux sophistes se retranchent. Tout ce qu'on peut faire est de supposer qu'à la rigueur ἐξελέγξαι étant autre qu'ἔλεγξον, et indiquant un peu plus une réfutation régulière, des sophistes peuvent prétendre que quand ils ont dit ἔλεγξον, ils n'ont point dit ἐξελέγξαι. Les jeux de mots ridicules qui précèdent autorisent bien à leur attribuer celui-là. On ne voit pas d'ailleurs comment ayant eu l'imprudence, dans un moment d'humeur, de défier Socrate, ils auraient pu se tirer autrement du défilé où ils s'étaient eux-mêmes engagés. Ils s'en tirent, selon leur coutume, par des équivoques verbales, et tout cela sert encore à mettre en lumière leur caractère.

Page 398. — Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens, sont aussi des chasseurs, car

ils ne font pas les figures et les nombres, mais ils cherchent ce qui existe déjà, et ne sachant pas se servir de leurs découvertes, les plus sages les donnent aux dialecticiens, afin qu'ils les mettent en usage.

Schleiermacher fait remarquer ici la tendance platonicienne de soumettre les sciences mathématiques à la philosophie spéculative.

Page 399. — Mon cher Criton, n'y avait-il pas là quelque esprit supérieur qui prononça ces paroles?

Ἀλλ', ὦ δαιμόνιε Κριτὼν, μή τις τῶν κρειττόνων παρὼν αὐτὰ ἐφθέγξατο; Bekker, p. 431.

Heindorf n'hésite point à entendre τὶς τῶν κρειττόνων dans le sens ordinaire, *un dieu*. Schleiermacher trouve que cette manière de désigner Socrate est sans délicatesse et indigne de Platon, et il traduit, par *ein ganz Anderer*. N'osant pas trop nous prononcer, nous avons choisi une expression qui, à la rigueur, se prête aux deux sens, comme le grec lui-même.

Page 404. — *Au lieu de :* Il nous arrive donc, comme on dit, de rabâcher toujours la même

chose ; *lisez :* Il nous arrive donc de répéter toujours, comme on dit, la même chanson.

C'est la difficulté connue : ὁ Διὸς Κόρινθος. Quant à l'origine de ce proverbe, on peut consulter les explications du scoliaste de l'Euthydème, du scoliaste d'Aristophane, et du scoliaste de Pindare. Si l'origine est encore douteuse, le sens en est parfaitement clair. Ce proverbe s'appliquait à tous ceux qui, commençant magnifiquement, en restent là et répètent la même chose sans avancer. Remarquons ici que les explications des trois scoliastes attestent que l'origine de ce proverbe est mégarienne, ce qui fortifie l'opinion que ce dialogue a été composé, sinon pendant le séjour de Platon à Mégare, au moins d'après des souvenirs très présens, et que la langue de Platon s'est teinte des mêmes couleurs que sa pensée.

Page 414. — En effet, lui dis-je, s'il ne faut tenir aucun compte de ce que je sais, il paraît que je sais tout.

Ἔοικα, ἔφην ἐγώ, ἐπειδή πέρ γε οὐδεμίαν ἔχει δύναμιν τὸ ἅ ἐπίσταμαι, πάντα δὴ ἐπίσταμαι. Bekk., p. 441.

Schleiermacher a changé ici, avec raison, πάντα δὲ en πάντα δή, comme plus haut il avait aussi très heu-

reusement changé ἅπαντα en πάντα; car πάντα γὰρ est la conséquence que cherche le sophiste, tandis que ἅπαντα est le principe dont il part.

PAGE 423. — O Euthydème, s'écria-t-il, ton frère prête le flanc à une double réfutation.

Ὁ ἀδελφός σου ἐξημφοτέρικε τὸν λόγον. BEKK., p. 450.

Schleiermacher remarque fort bien que pour entendre cette expression, qui malheureusement ne se trouve pas éclaircie dans le traité d'Aristote, il faut joindre à l'explication de Timée : εἰς ἀμφιβολίαν ἀγαγεῖν τὸν λόγον, celle de Suidas : ὡς καθ' ἑκάτερον ἐλέγχεσθαι. Car autrement il eût été ridicule de reprocher au sophiste une réponse à double sens, puisque c'était là précisément le mérite qu'il cherchait.

PAGE 425. — Bon Dieu, Hercule. — Hercule est-il bon Dieu, ou bon Dieu est-il Hercule?

Πύταξ ὦ Ἡρακλεῖς — ὁ Ἡρακλῆς πύπαξ ἐστιν, ἢ ὁ πύπαξ Ἡρακλῆς. BEKK., p. 454.

Plaisanterie intraduisible. Routh veut qu'elle repose sur l'accent. Schleiermacher croit que le sophiste prend les deux vocatifs pour une apposition; mais il est douteux que πύπαξ soit déclinable et puisse être un vocatif qui se prête à ce genre de plaisanterie.

Il est plus naturel d'adopter l'interprétation de Routh, car le passage d'Aristote (dans les *Soph. El.* IV.) sur les sophismes qui viennent de la prosodie, est probablement une allusion à cet endroit de Platon. Si on entendait cet endroit autrement que Routh, il s'ensuivrait qu'il y aurait une classe de sophismes, assez connue et employée chez les Grecs pour avoir mérité une mention spéciale d'Aristote, qui pourtant ne se rencontrerait pas même une seule fois dans l'Euthydème, c'est-à-dire dans une revue complète de tous les genres de sophismes.

PAGE 426. — Le nom de Jupiter paternel n'existe pas chez les Ioniens, ni dans les colonies d'Athènes, ni à Athènes; mais nous avons un Apollon paternel, parce qu'il est père d'Ion. Jupiter n'est pas ainsi appelé chez nous, mais il s'appelle domestique et protecteur des tribus, comme Minerve s'appelle aussi protectrice des tribus.

Ce passage important est ici assez mal rendu. D'abord Ζεὺς ἑρκεῖος n'est pas précisément le Jupiter domestique, expression un peu trop générale, mais le *Jupiter de l'enceinte domestique.* Schleiermacher traduit par *des Gehöftes.* Kreuzer (Symbol., tom. II,

seconde édition, p. 524) se sert de l'expression latine de *Jupiter herceus*. C'était le Jupiter dont l'autel, avec une image du dieu, était placé à la porte la plus extérieure par laquelle on entrait dans la cour, et dans l'enceinte (ἕρκος) qui entourait la cour. De là l'expression de Ζεὺς ἑρκεῖος. Par Ζεὺς φράτριος il faut entendre le Jupiter qui présidait à la φρατρία ou troisième partie de la φυλή (tribu). Nous avons mis ici le tout au lieu de la partie, ne pouvant trouver une expression qui correspondît à φρατρία. Schleiermacher emploie celle de *Brüderschaft*, qui est matériellement exacte, mais suggère une idée différente de celle que renferme l'expression grecque. La φρατρία n'était point une *Brüderschaft*, une *confrérie*, une *association particulière*, mais une division politique de la tribu, comme chez nous *la commune* est une division politique du *département*. C'est à-peu-près la commune moderne, et peut-être nous aurions dû faire le mot de *phratie*, comme déjà on a fait celui de *dème* pour δῆμος. Il en est de même de Minerve, protectrice des tribus. Lisez *Minerve phratria* ou *phratrienne*. Voyez sur ce passage, outre Kreuzer déjà cité, le scoliaste de Platon, Hesychius, v. πάτρῳος Ζεὺς, etc. Comment se fait-il que les Athéniens n'eussent point un Jupiter paternel, eux qui avaient donné à Jupiter tant de titres? C'est ce qui a étonné tous les critiques; mais

le passage de Platon est formel, tandis que les passages des auteurs en opposition avec celui-ci sont équivoques. Schleiermacher a très bien remarqué que le passage des *Lois* n'est pas une objection véritable, puisque Platon parle, dans les *Lois*, non comme un Athénien, mais comme un Crétois; et les Crétois pouvaient très bien avoir un Jupiter πάτρῳος. Heindorf montre aussi que l'endroit d'Aristophane, *Nuées*, v. 1468, où Strepsiade recommandant l'obéissance à son fils, le menace de Jupiter πάτρῳος, ne peut pas balancer l'autorité de la phrase de l'Euthydème, et Schleiermacher soupçonne même que Platon a peut-être ici en vue de se moquer d'Aristophane. Nous laissons cette discussion à de plus habiles.

Nous rassemblerons ici les différens passages d'Aristote dans la *Réfutation des sophismes* qui se rapportent à l'Euthydème, et exposent sous des formes générales les sophismes présentés dramatiquement dans le dialogue de Platon, ainsi que les solutions qui y sont indiquées.

Pages 370, 371, 372. Tout le morceau sur la question de savoir si ce sont les savans qui apprennent, se trouve presque mot pour mot dans la *Réfutation des sophismes*, IV, 3; édit. Bip., 526; XVII, 2; édit. Bip., 586. Aristote donne à cette classe de so-

phismes le titre de sophismes παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν, sophismes qui reposent sur le double sens d'un mot.

PAGE 411. — Sur l'obligation que les sophistes imposaient à leurs adversaires de ne répondre que *oui*, *non*, XVII, 2, 3; édit. Bip., 586.

PAGE 416, — Ton père est père de tous les hommes, etc., de tous les animaux, etc., tu as pour père un chien, etc. V, 2, 3; XXIV, 1, 2; ed. B., 532, 533, 534. — 610, 611.

PAGE 417. — Ne crois-tu pas que ce soit un bien à un malade, etc. IV; ed. B., 529.

PAGE 420. — Il est impossible de parler quand on ne dit rien. IV, 6; X, 8; ed. B., 528. — 559.

PAGE 422. — Ainsi le même n'est-il pas le même, et ce qui est autre n'est-il pas autre? XVII, 11. ed. B., 591.

PAGE 423. — Celui qui fait ce qui convient fait bien, XIX, 4; ed. B., 597.

PAGE 425. — Πύπαξ ὦ Ἡρακλεῖς, IV, 8; ed. B., 530.

On trouve encore dans la *Rhétorique* d'Aristote, II, 24, une allusion au passage de l'Euthydème, p. 420 : Tu ne prends qu'un seul bouclier et un seul javelot. Dans la *Métaph.*, VIII, 3, Aristote dit que l'école d'Antisthène divisait la difficulté d'une définition en deux points, ce qu'est une chose et quelle elle est. Cette différence du τί et de ποῖον rappelle le passage où Ctésippe accorde au sophiste qu'il dit bien la chose qui est, mais non pas comme elle est. Dans le même ouvrage, V, 29, Aristote cite et réfute l'opinion d'Antisthène, qui prétendait que sur une chose il était impossible de rien dire proprement qu'une seule chose, d'où il concluait qu'on ne pouvait contredire, et presque qu'on ne pouvait se tromper. C'est une des discussions de l'Euthydème. Nous sommes assurés qu'il n'y a ainsi presque aucune plaisanterie dans l'Euthydème qui soit arbitraire et qui ne porte sur quelque point intéressant des doctrines contemporaines. Sous les noms d'Euthydème et de Dionysodore il faut mettre des sophistes tout autrement célèbres, et ç'a été une heureuse idée de M. Deycks (*de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, *Bonnæ*, 1827) de rechercher dans l'Euthydème les traces de l'école de Mégare. On voudrait seulement que M. Deycks, par des passages analogues, tirés d'autres auteurs, eût converti ses soupçons

en certitudes, et démontré toujours rigoureusement que les endroits de l'Euthydème qu'il signale comme mégariques contiennent en effet quelques points de la doctrine de cette école, encore si peu connue.

Nous finirons, comme M. Deycks lui-même, en rappelant la remarque de Schleiermacher, qu'à la fin du dialogue, lorsque Platon intervient dans la personne de Socrate, on sent dans ses paroles une tristesse secrète de voir l'argumentation socratique si rapidement dégénérée en la même argumentation sophistique que Socrate avait combattue de toutes ses forces.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME QUATRIÈME.

LYSIS.	PAGE 1
HIPPIAS.	79
MÉNEXÈNE.	171
ION.	219
SECOND HIPPIAS.	273
EUTHYDÈME.	337
NOTES.	435

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
359
C6
t.3-4

Plato
[Works. French. 1846]
Oeuvres de Platon